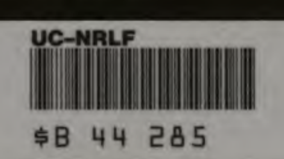
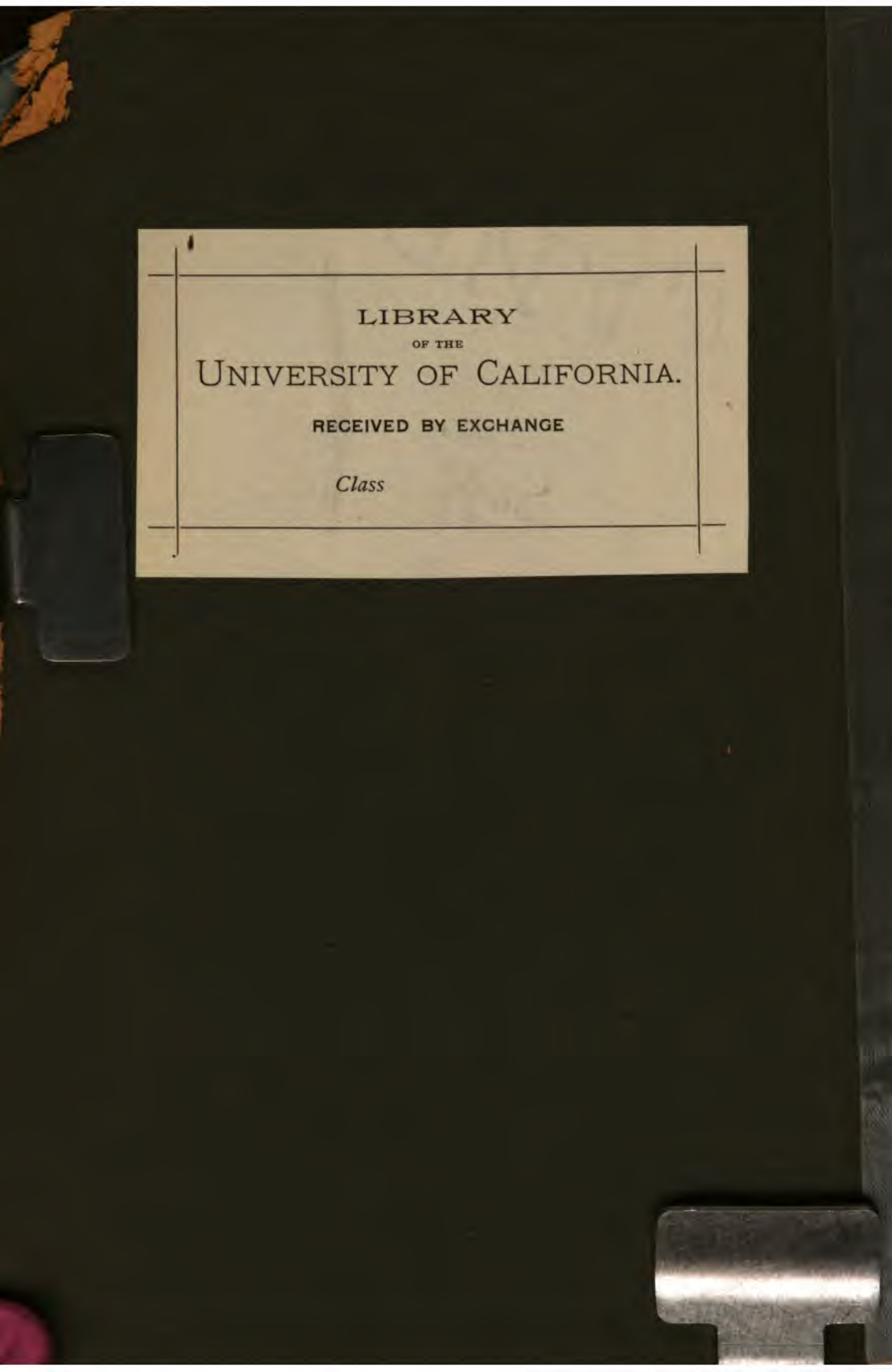

UC-NRLF
$B 44 285



HAT KANT HUME WIDERLEGT?

EINE ERKENNTNISTHEORETISCHE UNTERSUCHUNG.

INAUGURAL-DISSERTATION

DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

UNIVERSITÄT BERN

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

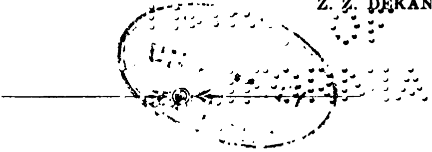
VORGELEGT VON

ISAAK MIRKIN

AUS RUSSLAND.

VON DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT AUF ANTRAG DES HERRN PROF. DR. STEIN ANGENOMMEN.
BERN, DEN 17. MAI 1901.

PROF. DR. E. FREYMOND,
Z. Z. DEKAN.



HALLE A. S.
HOFBUCHDRUCKEREI VON C. A. KAEMMERER & CO.
1902.

MM

MEINEM HOCHVEREHRTEN LEHRER

HERRN PROFESSOR DR. LUDWIG STEIN IN BERN

IN INNIGER DANKBARKEIT GEWIDMET.

Wenn Kant sagt, Denken ist so viel als Urteilen, wenn ein jedes Urteil aber eigentlich die Beantwortung einer Frage ist, so können wir sagen: richtig Denken, oder erkennen besteht immer in der richtigen Beantwortung einer Frage. Es giebt aber Fragen, die, wenn auch in wenig Worten enthalten, so schwerwiegend und von solcher Tragweite sind, dass man ganze Bücher schreiben muss, um sie richtig und erschöpfend zu beantworten. Und in der That verhält es sich so mit Kants Kritik der reinen Vernunft. Dieser komplizierte Gedankenapparat, dieses gewaltige, in allen seinen Teilen wundervoll konstruierte Lehrgebäude will nichts mehr sein, als die Antwort, freilich die richtige und erschöpfende, einer in sechs Worten enthaltenen Frage. Es ist die Frage: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? In diesen paar Worten ist das ganze erkenntniskritische Problem ausgedrückt. Wenn aber, um eine richtige und erschöpfende Antwort auf eine Frage zu geben, unbedingt erforderlich ist, dass erst diese selbst klar und bestimmt gestellt wird, so ist es ebenso unbedingt notwendig, dass man erst die Frage, das Problem richtig erfasst und verstanden hat, wenn man die Antwort, die Lösung richtig verstehen und gründlich erfassen will. Verstehen bedeutet aber in diesem Falle, das historische Entstehen begreifen. Um Kant richtig zu verstehen, muss man die Philosophie Humes kennen. Denn sie ist in Bezug auf Kant die historische conditio sine qua non. Kant ohne Hume ist einfach nicht denkbar. Zuerst musste ein grosser, scharfsinniger und tiefbohrender, vor keiner Konsequenz zurückscheuender Denker, wie Hume, den Rationalismus völlig zerstören und den Empirismus zu einem folgerichtigen, in Phänomenalismus und Skeptizismus sich auflösenden Abschluss bringen: um in einem,

seiner Natur nach, zum Aufbauen geneigten philosophischen Heros, wie Kant, das mächtige, unabweisbare Bedürfnis hervorrufen zu können, aus den noch brauchbaren Materialien der gestürzten Lehrgebäude einen grandiosen Neubau der Philosophie aufzuführen, der Anhänger und Gegner zu gleich ungeteilter Bewunderung hinriss. Es ist daher eine interessante Aufgabe, die beiden grössten Erkenntnistheoretiker der neuern Zeit, den Zerstörer und den Wiederaufbauer, einander gegenüber zu stellen und vergleichende Betrachtungen an ihnen anzustellen. Es wird sich dabei zeigen, dass Hume in vielen Stücken Kant antizipiert hat, freilich ohne dass letzterer es immer wusste, weil das Hauptwerk Humes, wie später öfter hervorgehoben werden wird, Kant unbekannt blieb. Es wird sich aber auch zeigen, und das ist die Hauptaufgabe dieser Untersuchung, dass Kant in den wichtigsten Punkten, in denen beide Philosophen verschiedene, ja entgegengesetzte Wege wandeln, Hume nicht endgültig widerlegt hat.

Die neuere Philosophie vor Kant und Hume zerfällt bekanntlich in zwei Hauptrichtungen, in die rationalistische und die empiristische. Der konsequente Empirismus führte zum Phänomenalismus, der konsequente Rationalismus zum Realismus, allerdings im weitesten Verstande des Wortes. Die Empiristen waren aber mit den Rationalisten darin einig, dass eine Erkenntnis von Begebenheiten, von Thatsachen, wenn gleich nicht durch reinen Verstand, so doch durch Erfahrung möglich sei. Da kam Hume und zeigte, dass wir weder durch reinen Verstand, noch durch Erfahrung eine solche Erkenntnis haben können. Die mächtige Erschütterung, die die wissenschaftliche Erkenntnis durch Hume erfahren hat, charakterisiert Kant in den Prolegomenen (Reclamsche Ausgabe, S. 31) in folgenden Worten. „Seit Lockes und Leibnizens Versuchen, oder vielmehr seit dem Entstehen der Metaphysik, soweit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können, als der Angriff, den David Hume auf dieselbe machte“.

Es ist sehr zu bedauern, dass Kant nur Humes Essays und daher, was Humes Erkenntnislehre betrifft, nur den Enquiry, aber nicht sein Hauptwerk, Treatise on human nature, gekannt hat[1]).

---

[1]) Vergl. Prolegomena (Reclamsche Ausg.), S. 32, Anm. der Fussnote. Vergl. auch B. Erdmann, Kant und Hume um 1762, Arch. für Gesch. der

Im Enquiry giebt Hume nur einen Auszug aus seiner Lehre von der Wahrscheinlichkeit, also vom Kausalbegriff. Die Lehre von Raum und Zeit und von dem Substanzbegriff, die er im Hauptwerk ausführlich und gründlich behandelt hat, wird im Enquiry gar nicht berührt. Ebenso wird der Unterschied zwischen der Evidenz der Arithmetik und der Geometrie, den er in seinem Hauptwerk so scharf betont, im Enquiry nicht mehr hervorgehoben. Es ist anzunehmen, dass es auf Kants eigenen Standpunkt einen nicht abzusehenden Einfluss gehabt hätte, wenn ihm alles dieses bekannt gewesen wäre. Bei der Wiedergabe der Hauptgedanken Humes halten wir uns sowohl an das Hauptwerk, wie an den Enquiry.

I.
Hume und Kant.

1.
Ursprung der Begriffe. Einbildungskraft.

Hume beginnt seine Untersuchungen mit der Frage nach dem Ursprung der Ideen oder Vorstellungen. Dass uns nichts mehr als Vorstellungen gegeben sind, steht für ihn von vornherein fest. Er unterscheidet allererst sämtliche Vorstellungen des Geistes dem Grade ihrer Intensität nach in zwei Klassen, in Impressionen (oder Eindrücke) und Ideen (oder Begriffe, d. h. Vorstellungen im engeren Sinne). Die ersteren sind Eindrücke, die wir, wir wissen nicht wie, empfangen. Die letzteren sind Copien der Eindrücke, aber weniger stark und lebhaft als diese[1]). „Jedermann wird einsehen, dass ein bedeutender Unterschied ist, ob man die Pein übermässiger Hitze fühlt, oder ob man nachher an diese Empfindung zurückdenkt, oder sie durch seine Einbildung

---

Philos. I (1888) und F. Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie, S. 7, Anm., sowie Riehl, Kriticismus, I, 69 und Groos, Hat Kant Humes Treatise gelesen?, „Kantstudien“, V, 177—181.

[1]) Über die menschliche Natur (Jakobs Übersetzung), I. Bd., 1. Teil, 1. Abschn., S. 21, und Untersuchung über den menschl. Verstand (Enquiry, Nathansohns Übersetzung), 2. Abschn., S. 15. — Diese beiden Übersetzungen, auf die sich die Citate aus Hume in der vorliegenden Abhandlung beziehen, sind an den betr. Stellen mit dem englischen Text verglichen worden; einige Ungenauigkeiten sind beseitigt.

vorausempfindet". Den Unterschied, den Locke zwischen äusserer und innerer Wahrnehmung gemacht hat, nimmt Hume auf, aber in etwas anderer Gestalt. Zu allererst empfängt die Seele Eindrücke[1]), wie Hitze und Kälte u. s. w., die mit Gefühlen von Lust und Unlust verbunden sind. Diese Eindrücke lassen eine Spur, oder einen Abdruck in der Seele zurück und dieser Abdruck wird Idee oder Begriff genannt. Wenn nun dieser Begriff von Lust oder Unlust wieder in die Seele kommt, so bringt sie die neuen Eindrücke von Begierde oder Abscheu, Hoffnung oder Furcht hervor, welche daher Impressionen der Reflexion genannt werden. So sind also die Impressionen, welche von der Reflexion herrühren, zwar eher als die ihnen entsprechenden Begriffe, aber doch später als die Begriffe, die Abdrücke äusserer Empfindungen sind. Hume stellt daher den Satz auf, der das Fundament seiner ganzen Erkenntnislehre ist und den er immer wieder und wieder betont: Es giebt im ganzen Bereich unserer Erkenntnis keine einzige Vorstellung, die nicht entweder ein Eindruck, oder der schwächere Abdruck, die Copie eines Eindrucks sei. Begriffe aus sich selbst hervorzubringen, ist die Seele nicht imstande. Trotzdem ist es der Seele möglich, innerhalb dieser gesetzten Schranken selbstthätig zu verfahren. Sie kann Vorstellungen, die immer zusammen gegeben sind, trennen und jede für sich vorstellen, und umgekehrt, Vorstellungen, die niemals zusammen gegeben sind, mit einander verbinden und, wenn sie nur nicht contradictorisch entgegengesetzt sind, als verbunden vorstellen. Wir können nicht ein rundes Dreieck, wohl aber einen goldenen Berg vorstellen. Diesen letztern setzen wir aber zusammen aus Berg und Gold, also aus Vorstellungen, die einzeln den Sinnen gegeben waren. Dieses Vermögen, Vorstellungen selbstthätig zu trennen und zu verbinden, nennt Hume Einbildungskraft[2]). Die Einbildungskraft ist aber nicht allein in Bezug auf den Stoff auf das Material beschränkt, das ihr die sinnlichen Eindrücke liefern, sondern auch in Bezug auf ihre Funktion kann sie nicht, wie es auf den ersten Augenblick vielleicht scheinen mag, willkürlich verfahren. Sie ist vielmehr an drei Associationsgesetze in ihrer Thätigkeit gebunden. Die Einbildungskraft kann verschiedene Vorstellungen nach ihrer

---

[1]) Über d. menschl. Natur, I. Bd., 1 Tl., 2. Absch., S. 32.

[2]) Über die menschl. Natur, I. Bd., 1. Tl., 3. Abschn., S. 34 ff., Untersuchung über den menschl. V., 3. Abschn., S. 22 ff.

Ähnlichkeit, nach Contiguität in Zeit und Raum und nach dem Verhältnis von Ursache und Wirkung verknüpfen[1]). Wenn wir ein Bild sehen, so denken wir unwillkürlich an das Original (Ähnlichkeit); wenn wir ein Zimmer vorstellen, so bringt die Einbildungskraft die Vorstellung des ganzen Hauses mit hervor (Contiguität); denken wir an eine Wunde, so müssen wir auch an den Schmerz denken, den sie verursacht (Ursache und Wirkung). „Das ist also eine Art von Anziehungskraft", sagt Hume, „die in der geistigen Welt nicht weniger ausserordentliche Wirkungen hervorbringt, als in der körperlichen"[2]).

Zur Vervollkommnung der Struktur des psychologischen Unterbaues der Humeschen Lehre von der Erkenntnis füge ich noch hinzu, dass Hume der Berkeleyschen Ansicht über die abstrakten oder allgemeinen Begriffe rückhaltlos zustimmt. Die Nominalisten in der Zeit der Scholastik und die englischen Erfahrungsphilosophen haben behauptet, es existiere nichts Allgemeines ausser uns. Berkeley fügte hinzu, abstrakte, allgemeine Begriffe sind nicht einmal vorstellbar. „Ich glaube", sagt Hume, „dass dieses eine der grössten und wichtigsten Entdeckungen sei, die in den letzten Jahren in der Republik der Wissenschaften gemacht worden ist"[3]). Alle allgemeinen Begriffe sind im Grunde nichts als individuelle Begriffe, die man an einen gewissen Ausdruck hängt, der ihnen eine ausgedehntere Bedeutung giebt und macht, dass man sich, bei Gelegenheit, anderer Individuen erinnert, die ihnen ähnlich sind. Denn es ist unmöglich, ein Dreieck, z. B., vorzustellen, das zugleich recht- und schiefwinklig ist. Kant sucht diesen schwierigen Gegenstand in der Lehre vom Schematismus auf folgende Weise zu erklären. Der individuelle Begriff ist ein Bild, der allgemeine Begriff ist das Schema für verschiedene Bilder derselben Art. „Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüssigen Tieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darstellen kann, eingeschränkt zu sein"[4]). Trotzdem meint Kant weiter: „Dieser

---

[1]) Über die menschl. Natur, ebenda, 4. Abschn., S. 37 ff. Über den menschl. Verstand, 3. Abschn., S. 22 ff.

[2]) Über die menschl. Natur, ebenda, S. 42.

[3]) Ebendaselbst, 7. Abschn., S. 51.

[4]) Kritik d. r. Vernunft (Reclamsche Ausg.), S. 144|5.

Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer blossen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten und sie unverdeckt vor Augen legen werden". „So viel können wir nur sagen: Das Bild ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft; das Schema sinnlicher Begriffe ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wonach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelst des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen, und an sich demselben nicht völlig congruieren".

Dieser Unterschied der Ansichten in Betreff der allgemeinen Begriffe, der in der Verschiedenheit einer psychologischen Auffassung zu wurzeln scheint, ist, wie ich glaube, von entscheidendem Einfluss auf den Standpunkt und die ganze Art des Denkens der beiden Philosophen geworden. Ist ein allgemeiner Begriff gar nicht vorstellbar und bedeutet er nur so viel, dass die Einbildungskraft nach dem Gesetze der Association durch ein gegebenes Stichwort ähnliche, aber sonst verschiedene Vorstellungen successive, eine nach der andern hervorruft: so können wir auch keine allgemeinen Urteile haben. Unsere Urteile sind allemal, um in der Kantischen Terminologie zu sprechen, keine Erfahrungs-, sondern bloss Wahrnehmungsurteile. Wenn wir sagen, um wiederum ein Beispiel Humes zu gebrauchen, Brod ernährt, so kann es nur so viel bedeuten, dass wir von jedem Stück Brod, das wir successive vorstellen, behaupten, es ernährt. Das Urteil ist also eine Reihe von einzelnen, also Wahrnehmungsurteilen. Wenn nun gefragt wird: mit welchem Rechte setzen wir diese Reihe ins Unendliche fort und behaupten es von allem möglichen Brode und für alle Zukunft? so wird uns nichts anders übrig bleiben, als eine psychologische Erklärung dafür zu suchen. Ist aber ein allgemeiner Begriff mit Hilfe des transscendentalen Schemas vorstellbar, so haben wir auch allgemeine, also nicht bloss Wahrnehmungs-, sondern auch Erfahrungsurteile. Wenn nun die Frage: *quid juris* in Bezug auf das gestellt wird, was doch *de facto* einmal feststeht, so sind wir darauf hingewiesen, nach dem Grunde dieser Thatsache, also der Erfahrungsurteile zu suchen. Wir werden uns Mühe geben, die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung ausfindig zu machen, und wir haben somit den Weg der kritischen oder transscendentalen Methode eingeschlagen.

Wir sind nun eigentlich damit schon in das Hauptproblem der Humeschen und auch der Kantischen Philosophie eingetreten und wir könnten sogleich zu den Humeschen Betrachtungen über den Begriff der Kausalität, der Kraft und der Notwendigkeit übergehen. Aber um diese Betrachtungen besser verstehen, und auch um viele Stücke der Kantischen Erkenntnislehre besser begreifen und beurteilen zu können, müssen wir die Aufzählung und Einteilung der philosophischen Verhältnisse vorausschicken.

2.

Die sieben philosophischen Verhältnisse.

Bisher hatten wir es eigentlich mit der psychologischen Basis der Humeschen Lehre zu thun, jetzt beginnt nun die eigentliche Erkenntnislehre. Im Anschluss an die drei Associationsprinzipien, nach welchen die Einbildungskraft verschiedene Vorstellungen verknüpft, lassen sich sieben Verhältnisse aufzählen, vermöge deren wir uns berechtigt halten, verschiedene Vorstellungen mit einander zu vergleichen. Es sind das: Ähnlichkeit, Identität, Verhältnisse der Berührung und des Abstandes in Raum und Zeit, Proportionen bei Grössen und Zahlen, Grade der Qualitäten, Widerstreit und Kausalität[1]). Hume nennt sie, im Gegensatze zu den Associationsprinzipien, philosophische Verhältnisse. Ich glaube, man kann die Sache so formulieren: Sind Vorstellungen bloss durch ein Associationsprinzip verbunden, so stehen sie zu einander in einem psychologischen, werden sie aber unter einem der sieben Gesichtspunkte mit einander verglichen, so stehen sie zu einander in einem logischen Verhältnis.

Es ist bei einigem Nachdenken nicht schwer zu finden, dass diese Humeschen philosophischen, oder, wie ich sie genannt, logischen Verhältnisbegriffe sich so ziemlich mit der Kantischen Kategorientafel decken. Die Kantischen Kategorien zerfallen, nach Kants eigener Einteilung, in zwei Klassen[2]), in eine mathematische, es sind die Kategorien der Quantität und Qualität, und in eine dynamische, es sind die Kategorien der Relation und Modalität. Die Kategorien der mathematischen Klasse sind, wie Kant dies in der Analytik der Grundsätze auseinandersetzt, intuitiv, die

---

[1]) Über die menschl. Natur, I. Bd., 1. Tl., 5. Abschn., S. 43 ff. und 3. Tl., 1. Abschn., S. 145 ff.

[2]) Kritik d. r. Vernunft (Ausg. Kehrbach), S. 99 und 158.

der dynamischen Klasse diskursiv. Die ersteren bestimmen die Form der Anschauung und die Art der Wahrnehmung und liefern unter dem Titel „Axiome der Anschauung“ und „Antizipationen der Wahrnehmung“ zwei Grundsätze. Erstens: „Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Grössen“, nach den Kategorien Einheit, Vielheit, Allheit. Diesen Kategorien entsprechen die Humeschen Proportionen der Grössen und Zahlen. Zweitens, den Grundsatz: „In allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht, eine intensive Grösse, das ist einen Grad“, nach den Kategorien Realität, Negation. Diesen Kategorien entsprechen bei Hume die Grade der Qualitäten. Von den Kategorien der dynamischen Klasse bestimmen die der Relation die Art des Daseins der Dinge in ihrem Verhältnisse untereinander, es sind das die Kategorien Substanz und Kausalität, denen die Humeschen Verhältnisbegriffe Identität und Kausalität vollkommen entsprechen. Den Kategorien der Modalität, die das Verhältnis der Dinge zu unserem Erkenntnisvermögen bestimmen, Möglichkeit — Unmöglichkeit, Dasein — Nichtsein, entspricht bei Hume das Verhältnis des Widerstreites. Allerdings entspricht der Kantischen Kategorie Notwendigkeit bei Hume nichts, weil er keine logische Notwendigkeit anerkennt, es sei denn im negativen Sinne, Unmöglichkeit und das ist also was sich selbst widerspricht, was aber im Verhältnisse des Widerstreites ausgedrückt ist. Die Kategorien Limitation und Wechselwirkung haben zwar auch kein Entsprechendes bei Hume. Aber es wäre wahrlich nicht schlimm gewesen, wenn sie auch bei Kant weggeblieben wären. Er hat sie doch nur deshalb in die Kategorientafel aufgenommen, um die Dreizahl in allen vier Abteilungen voll zu machen. Dies gilt ebenso von der Wechselwirkung, die entweder die Kausalität in sich enthält, oder in ihr enthalten ist, wie schon Schopenhauer ausführlich nachgewiesen hat [1], wie von der Limitation. Nun sind noch in der Humeschen Aufzählung zwei Verhältnisbegriffe, die bei Kant nicht vertreten sind. Es sind das: Ähnlichkeit und das Verhältnis der Berührung und des Abstandes in Raum und Zeit. Dies ist aber auch erklärlich. Hume zählt alle möglichen Verhältnisbegriffe auf, auch solche, die nur ein singuläres Urteil gestatten. Kant

[1]) Kritik der Kantischen Philosophie. Sämtliche Werke (Berliner Ausgabe), S. 459 ff. Vgl. auch Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 1. Aufl., S. 231 f.

aber nimmt natürlich nur solche Verstandesbegriffe auf, die Bedingungen zu allgemeinen Urteilen abgeben. Denn als Bedingung für alle möglichen singulären Urteile sieht er die Kategorie Einheit an, was eigentlich erkenntnistheoretisch nicht ganz einwandfrei ist, denn auch singuläre Urteile können sich in der Art der Erkenntnis, die sie ausdrücken, wesentlich unterscheiden. Dass zwei Dinge ähnlich sind, ist aber eine Aussage, die nur von den betreffenden Dingen gilt. Das Verhältnis der Berührung und Entfernung in Raum und Zeit liefert ebenfalls bloss singuläre Urteile, sofern die Ursachen der Berührung und Entfernung nicht berücksichtigt werden.

Hätte Kant das Hauptwerk Humes gekannt, so wäre man versucht anzunehmen, Kant sei bei der Feststellung seiner Kategorien durch die sieben Verhältnisprinzipien Humes beeinflusst gewesen, da die Kategorien mit den Verhältnisprinzipien sich so ziemlich decken und sie bei beiden Philosophen als oberste, letzte Gesichtspunkte aufgestellt werden, unter denen der Verstand Gegenstände mit einander vergleicht und Aussagen über sie macht. Wir wissen aber bereits, dass Kant Humes Hauptwerk nicht gekannt hat, im Enquiry aber hat Hume die Aufzählung der sieben Verhältnisse nicht wiederholt. Es ist daher höchst interessant zu sehen, wie die beiden Denker unabhängig von einander im Grunde dieselbe Tafel aller obersten und letzten Gesichtspunkte ausfindig machen, nach welchen der Verstand über die Dinge Aussagen macht, über sie urteilt. Nur ist die Art der Auffindung dieser Prinzipien nach der entgegengesetzten Methode ihres Philosophierens bei den beiden Denkern verschieden. Hume verfährt psychologisch-empirisch und stellt sie so zusammen, wie er sie in der Erfahrung vorfindet. Kant leitet sie, um die Sicherheit ihrer Vollständigkeit zu erlangen, von den verschiedenen Urteilsformen ab. Ob er aber damit seinen Zweck erreicht hat, ist sehr fraglich. Denn er muss doch auch so erst alle Urteilsformen ausfindig machen. Das kann er und thut es auch auf dem empirisch-psychologischen Wege. Nun bleibt es sich im Grunde gleich, ob man erst auf diesem Wege alle möglichen Urteilsformen aufsucht und von ihnen die Verstandesbegriffe, oder, wie Hume sie nennt, alle philosophischen Verhältnisse ableitet, oder ob man erst auf eben demselben Wege die philosophischen Verhältnisse, d. h. die Verstandesbegriffe aufsucht und die Urteilsformen von ihnen ab-

leitet. Die Gewähr für die Vollständigkeit kann uns so oder so nur die Induktion, die Erfahrung geben.

Die nächste Aufgabe Humes ist nun, die Natur und den Grad der Evidenz zu untersuchen und festzustellen, die uns diese sieben philosophischen Verhältnisbegriffe liefern. Hume findet nun, dass vier von diesen Verhältnissen so geartet sind, dass sie ganz von den Dingen oder Begriffen abhängen, die man mit einander vergleicht, so dass sie sich nicht verändern, so lange die Dinge oder Begriffe selbst unverändert dieselben bleiben. Die andern drei Verhältnisse aber können verändert werden, ohne dass eine Veränderung in den Dingen, oder Begriffen vorgegangen ist[1]). Die ersteren werden durch eine einmalige Anschauung der Dinge, oder Betrachtung der Begriffe erkannt, die letztern nicht. Zur ersten Klasse gehören die Verhältnisse Ähnlichkeit, Grade der Qualitäten, Proportionen der Grössen und Zahlen und Widerstreit. Zur zweiten gehören Identität, Ursache und Wirkung und Berührung und Entfernung in Raum und Zeit. Wir können durch eine einmalige Anschauung erkennen, ob zwei Dinge ähnlich sind, ob dieselbe Qualität an zwei Dingen ihrem Grade nach verschieden ist. Ebenso ist es mit dem Verhältnis des Widerstreites. Kein Mensch kann daran zweifeln, dass Sein und Nichtsein sich widersprechen und einander völlig aufheben. Was die Proportionen der Grössen und Zahlen betrifft, also die mathematischen Sätze, so ist Humes Ansicht darüber nicht so wie Kant und alle Welt ihm in den Mund legt und wie aus einer Stelle im Enquiry hervorzugehen scheint[2]), als ob sie durchweg analytischer Natur wären. (Vergl. weiter unten S. 29 f.). Vielmehr betont Hume an zwei Stellen seines Hauptwerkes[3]) sehr nachdrücklich und ausführlich, dass, wenn auch die abgeleiteten Sätze der Mathematik analytisch folgen, was übrigens auch Kant nicht bestreitet[4]), die Grundsätze der Mathematik nur durch sinnliche Anschauung eingesehen werden können, das heisst in der Kantischen Sprache, dass sie synthetisch sind. Daher macht Hume einen Unterschied zwischen der Evidenz der Geometrie und der der Arithmetik und Algebra. Die Grund-

---

[1]) Über die menschl. Natur, I. Bd., 3. Tl., 1. Abschn., S. 145 f.

[2]) Unters. über den menschl. Verst., Anf. des 4. Abschn., S. 34.

[3]) Über d. menschl. Natur, I. Bd., 2. Tl., Abschn. 4, S. 105 ff. und 3. Tl., S. 148 f. u. 164.

[4]) Vergl. Kritik d. r. Vern., S. 160 und Einleitung (Supplement II), S. 652 und Prolegomena, S. 43 f.

sätze der Geometrie, wie z. B. die gerade Linie ist die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten, ein Beispiel, das Kant so oft gebraucht, sind aus der Erfahrung geschöpft und es mangelt ihnen deshalb, wie Hume meint, an uneingeschränkter Sicherheit. „Dieser Mangel, meint Hume, wird die Geometrie auf immer abhalten, Ansprüche auf eine ganz vollkommene Gewissheit zu machen". Aus dem Begriff der geraden Linie, sagt Hume merkwürdigerweise ganz wie später Kant, folgt keineswegs, dass sie die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten sei. Ich komme übrigens später darauf zurück. Anders verhält es sich, wie Hume meint, mit der Arithmetik und Algebra. Wir haben da einen sichern Massstab, den klaren und bestimmten Begriff der Einheit. Bei kleineren Zahlen können wir die Proportionen mit einem Blick feststellen. Bei grösseren müssen wir zu einer mehr künstlichen Methode schreiten. Da aber die grossen Zahlen aus kleinen, alle beide aus gleichen Einheiten zusammengesetzt sind, so können wir eine Kette von Schlüssen bis zum höchsten Grad der Feinheit und Genauigkeit fortführen, ohne irgend eine Möglichkeit zu irren. Ob es wirklich nötig ist, mit Kant Raum und Zeit zu ausschliessend subjektiven Formen der Anschauung zu machen, um die Apodiktizität der Arithmetik und der Geometrie zu sichern, werden wir später bei Kant untersuchen.

Können nun diese vier Verhältnisse durch die Anschauung der Dinge, oder Betrachtung der Begriffe erkannt werden, so ist es nicht so bei den andern drei Verhältnissen[1]). Ich kann unmöglich die Identität zweier Objekte erkennen, wenn sie auch vollkommen ähnlich und an derselben Stelle befindlich sind, da ich doch, sobald ich sie zu verschiedenen Zeiten wahrnehme, nicht wissen kann, ob sie nicht numerisch verschieden sind. Ebenso kann ich unmöglich durch Anschauung eines Dinges wissen, welche Wirkungen es hervorbringen kann. Verhältnisse der Berührung und Entfernung in Raum und Zeit können sich ebenfalls verändern, ohne dass die Objekte selbst sich verändert haben. Ich kann es also durch Vergleichung der Objekte nicht einsehen, ohne die Ursache zu kennen, die diese Veränderung herbeigeführt haben könnte. Es fällt also zusammen mit dem Verhältnis von Ursache und Wirkung.

Die Verhältnisse von Ursache und Wirkung und Identität haben sich also durch die bisherige Betrachtung als die schwie-

[1]) Über die menschl. Natur, 3. Tl., 1. Abschn., S. 146.

rigsten und eigentlichen Probleme der Philosophie erwiesen, denen nun Hume den grössten Teil des ersten Buches seines Hauptwerkes widmet. Anfangs versuchte Hume eine noch weitere Vereinfachung. Das Verhältnis der Identität, nach welchem wir zwei Objekte, die unseren Sinnen zu verschiedenen Zeiten gegeben sind, für eins und dasselbe halten, wenn sie uns vollkommen ähnlich erscheinen, hänge im letzten Grunde vom Begriff der Ursache und Wirkung ab. Denn „wo immer wir eine solche vollkommene Ähnlichkeit entdecken, untersuchen wir, ob sie dieser Art von Objekten natürlich sei; ob möglicher- oder wahrscheinlicherweise eine Ursache wirken und den Wechsel und die Ähnlichkeit hervorbringen konnte, und nach dem, was wir über diese Ursachen und Wirkungen bestimmen, formieren wir unser Urteil über die Identität des Objekts“ [1]). Das besagt aber nur, dass selbst wenn wir den Begriff der Identität annehmen und gelten lassen, wir noch den Begriff der Ursache und Wirkung zu Hilfe nehmen müssen, um jedesmal unser Urteil über die Identität, oder die numerische Verschiedenheit von Objekten bestimmen zu können. Wie wir aber dazu kommen, den Objekten, die uns doch bloss als Vorstellungen gegeben und als solche immer numerisch verschieden sind, Identität, d. h. continuierliche und von uns unabhängige Existenz beizulegen, ist eine andere Frage. Es ist doch möglich, dass der Begriff der Identität selbst dann noch eine logische Berechtigung habe, wenn sich auch herausstellen sollte, dass der Begriff der Kausalität keine objektive Gültigkeit beanspruchen könne und nur auf einem subjektiven Moment, wie etwa Gewohnheit, beruhe. Ich glaube, eine derartige Erwägung wird es gewesen sein, die Hume, trotz der anfangs versuchten Identifizierung der Identität mit der Kausalität, bestimmt hat, nachdem er über die Kausalität in einem grossen Kapitel über die Wahrscheinlichkeit gehandelt, über den Begriff der Identität, oder der continuierlichen und unabhängigen Existenz der Objekte unserer Vorstellungen, kurz der Substanz, ausführliche und gründliche Betrachtungen anzustellen.

3.

Kausalitätsbegriff.

Die Wiedergabe der Hume'schen Betrachtungen über das Verhältnis von Ursache und Wirkung, des bekanntesten Teils seiner

---

[1]) Ebenda, 2. Abschn., S. 154/5.

Philosophie, will ich so einrichten, dass ich die weniger bekannten Partien mehr, die mehr bekannten weniger ausführlich behandle. Es ist uns jetzt klar, dass das Verhältnis von Ursache und Wirkung nicht durch Wahrnehmung und Vergleichung der Dinge erkannt werden kann. Es ist denkbar, dass dieses Verhältnis sich ändere, obwohl die Dinge selbst unverändert bleiben. Es ist wahr, dass all unsere Erkenntnis von Thatsachen, von einem regelmässigen, natürlichen Geschehen auf diese Relation sich gründet. Wie kommen wir aber zu der Behauptung, dass ein bestimmtes Ding allemal ein anderes bestimmtes hervorbringen, dass auf einen gewissen Zustand immer ein anderer von bestimmter Art folgen wird? Die Wirkung ist jederzeit von der Ursache gänzlich verschieden, sie kann von dem einsichtsvollsten Menschen, selbst bei der grössten Anstrengung, in ihr nicht entdeckt werden. Wenn uns ein neues, bisher unbekanntes Objekt gegeben wird, so ist es uns absolut unmöglich, im Voraus zu wissen, welche Wirkungen es hervorbringen könne. In den Dingen selbst, wie sie uns erscheinen, ist also nichts enthalten, woraus sich schliessen liesse, dass sie Ursachen von irgend welchen Wirkungen sein können. Wie kommen wir überhaupt dazu, den allgemeinen Satz aufzustellen, dass alles, was anhebt zu sein, auch eine Ursache seines Daseins haben muss. Es ist ein allgemein angenommener Grundsatz in der Philosophie, und wird als selbstverständlich angesehen. Von welcher Impression rührt er her? Oder lässt er sich irgendwie logisch beweisen? Das wäre nur dann möglich, wenn die Unmöglichkeit des Gegenteils sich beweisen liesse. Nun kommt ein Satz, den Hume bei seinen Demonstrationen sehr oft gebraucht. Alle Begriffe, die als verschieden vorgestellt werden können, sind auch verschieden. Die Begriffe, die im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen, sind also verschieden. Denn man kann sich ein Ding in dem einen Augenblick als nichtexistirend, in dem andern als existirend denken, ohne mit ihm den von ihm völlig verschiedenen Begriff einer Ursache, oder eines produktiven Vermögens zu verbinden. Wenn nun die Vorstellung des Gegenteils für die Einbildungskraft möglich ist, so ist der Satz unmöglich zu beweisen. Demnach werden wir bei genauer Untersuchung finden, dass jeder Beweis für die Notwendigkeit einer Ursache falsch und sophistisch ist. Nun werden drei Beweise vorgeführt und widerlegt[1]). Der erste, von Hobbes, lautet: Alle Punkte der Zeit und

1) Über d. menschl. Natur, I. Bd., 3. Tl., 3. Abschn., S. 165 ff.

des Raumes sind an und für sich gleich. Wäre nun keine Ursache da, die den Zeit- und Raumpunkt für den Anfang eines Daseins fixirt und bestimmt, so müsste es ewig in der Schwebe bleiben und könnte nie anfangen zu sein. Die Hinfälligkeit des Beweises liegt auf der Hand. Wenn wir für die Existenz eines Dinges keine Ursache brauchen, so brauchen wir auch keine für die Bestimmung des Zeit- und Raumpunktes seines Existenzanfangs. Wenn es denkbar ist, dass irgend eine Zeit und ein Raum sich ohne Ursache mit einem Dasein erfüllt, so ist es auch denkbar, dass eine bestimmte Zeit und ein bestimmter Raum sich ohne Ursache mit einem Dasein erfüllt. Mit den anderen Beweisen von Locke und Clarke ist es nicht besser bestellt. Der erste argumentiert: Was ohne Ursache hervorgebracht wäre, das wäre durch Nichts entstanden. Nun kann Nichts ebensowenig eine Ursache sein, als es Etwas, oder zwei Rechten Winkeln gleich sein kann. Der zweite argumentiert: Jedes Ding muss eine Ursache haben, denn wenn es keine hätte, so würde es sich selbst hervorgebracht haben, das heisst, es würde existirt haben, ehe es existirte, was unmöglich ist. In allen diesen Beweisen steckt eine handgreifliche petitio principii. Wenn ein Ding ohne Ursache anfangen kann zu existiren, so braucht es weder ein Nichts, noch sich selbst, noch etwas Anderes zu seiner Ursache. Es ist also klar, dass weder die Wahrnehmung, noch ein logischer Schluss die Notwendigkeit einer Ursache bei jeder neuen Erzeugung einleuchtend machen kann. Die Meinung von der Notwendigkeit einer Ursache muss also aus der Erfahrung entsprungen sein.

Was lehrt uns nun die Erfahrung? Wir beobachten, dass zwei Dinge, oder Zustände stets auf einander folgen. Wir bemerken, dass sie in einem zeitlichen Verhältnis des Nacheinander stehen. Die Ansicht, dass die Wirkung gleichzeitig mit der Ursache gegeben ist, wird widerlegt[1]. Denn wenn das der Fall wäre, so wäre Succession gar nicht möglich, so wäre alles auf einmal und zu gleicher Zeit, da mit der Ursache die Wirkung und mit dieser eine andere Wirkung, deren Ursache sie ist, u. s. w. gegeben sein würde. Wenn nun Succession möglich sein soll, so muss die Ursache der Wirkung allemal vorhergehen. Wir bemerken noch ferner, dass Ursache und Wirkung auch im Raume an einander grenzen. Ein anderes Verhältnis aber bemerken wir nicht. Wie kommen

1) Ebenda, 2. Abschn., S. 158.

wir nun dazu, von einem Nacheinander auf ein Durcheinander, von einem post hoc auf ein propter hoc zu schliessen? Die Vielheit der Fälle, die uns die Erfahrung bietet, kann das nicht bewirken. Denn durch die Vielheit der Fälle wird unsere Einsicht nicht bereichert. Mehrere Wiederholungen desselben Vorgangs verändern die Natur des Vorgangs nicht. Die Frage ist, wie wir sehen, eine doppelte: Wie kommen wir zu dem Begriff der Ursache, der Kraft und der Notwendigkeit? Und welches ist der Grund, dass wir bei der Wahrnehmung eines Gegenstandes das Eintreffen eines bestimmten andern mit Gewissheit voraussagen? Eine befriedigende Lösung der zweiten Frage wäre auch eine solche für die erste, umgekehrt aber nicht. Denn wäre auch eine Impression ausfindig zu machen, deren Copie der Begriff der Kraft, der Ursache und der Notwendigkeit sein könnte, so hätten wir immer noch nicht das Recht, den Dingen gewisse Wirkungen mit Bestimmtheit zuzuschreiben, da wir doch nicht die Kräfte der Dinge kennen. Zwei Dinge, die uns vollkommen ähnlich erscheinen, können doch noch ganz verschiedene geheime Kräfte besitzen, die uns unbekannt bleiben. Aber eine solche Impression ist uns gar nicht gegeben, weder durch äussere, noch durch innere Erfahrung. Wenn wir den Arm bewegen wollen und er sich auch gleich darauf bewegt, so haben wir auch da bloss ein Verhältnis des Nacheinander. Denn wir haben absolut keinen Begriff davon, wie der Wille die Bewegung des Arms bewerkstelligt, bewirkt.

Von diesem Punkt aus haben Beneke[1]) und nach ihm Friedrich Jodl eine Lösung des Problems versucht, aber, ich glaube, mit wenig Erfolg. Denn die inneren Vorgänge, von denen sie ausgehen, sind für uns noch unbestimmbarer und dunkler, als die äusseren. Die Medien, die z. B. zwischen einem Willensakt und der darauf folgenden Bewegung unserer Glieder liegen, sind für uns unerforschlicher, als die Kette von Ursachen und Wirkungen in der Aussenwelt. Hume hebt mit Recht hervor, dass die Thatsache, dass wir absolut keinen Grund dafür anzugeben wissen, warum wir die einen Glieder nach unserm Willen bewegen können, die anderen nicht, beweise, dass auch die Vorgänge in uns That-

---

1) Beneke, System der Metaphysik, S. 265 ff., Jodl, D. Hume's Lehre von der Erkenntnis, Seite 34. Vergl. auch Reininger, Das Causalproblem bei Hume und Kant, „Kantstudien“ VI, 429 f. Anm. und 455 f.

sachen sind, über die uns die Erfahrung belehren muss und deren Wesen wir nicht kennen.[1])

Es wundert mich aber, dass die Lösung des Problems nicht von einer anderen, sehr naheliegenden Seite unternommen worden ist. Ist es wirklich wahr, dass das, was wir Ursache und Wirkung nennen, sich auf Vorgänge bezieht, die uns bloss in einem zeitlichen Verhältnis des Nacheinander gegeben sind, und dass die Wirkung völlig verschieden von der Ursache ist? Ich meine, nein! Wir bemerken zwischen Ursache und Wirkung nicht bloss ein zeitliches, sondern allemal noch ein mathematisches Verhältnis. Die Wirkung ist von der Ursache nicht in jeder Beziehung völlig verschieden, sondern ist ihr quantitativ sogar vollkommen gleich, indem die Wirkung immer so viel Energie verbraucht, als die Ursache abgiebt. Man wird freilich einwenden: wie können wir von Kraft oder Energie sprechen, solange wir nicht wissen, woher wir diese Begriffe haben! Aber warum ist es denn nicht möglich, dass durch Erfahrung, d. h. Beobachtung eines beständigen mathematischen Verhältnisses zwischen aufeinander folgenden Vorgängen die Menschen auf den Gedanken gekommen sind, dass die Vorgänge ausser in einem zeitlichen, noch in einem andern, innigeren Verhältnis zu einander stehen, das nun Ursache und Wirkung genannt wurde? Die gesuchte Impression für den Begriff Ursache kann demnach die Beobachtung des beständigen quantitativen, mathematischen Verhältnisses sein.

Aber wir wollen uns nunmehr der Hume'schen Lösung des Problems zuwenden. Und wir thun das am besten, wenn wir mit seiner Erklärung des Existenzbegriffs beginnen. „Der Begriff der Existenz, sagt Hume[2]), ist vom Begriff eines Dinges nicht verschieden". Es ist merkwürdig, dass Hume hier ganz dieselbe grosse Wahrheit vorträgt, durch welche Kant in der Widerlegung des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes den dogmatischen Rationalismus aus den Fugen hebt[3]). Die Übereinstimmung ist so gross, dass Hume und Kant dabei fast dieselben Ausdrücke gebrauchen. Wir wollen daher Hume selbst sprechen lassen. „Es ist demnach ferner offenbar, dass der Begriff der Existenz

---

[1]) Vergl. auch Riehl, Kriticismus, I. Bd., S. 107.

[2]) Über die menschl. Natur, I. Bd., 3. Tl., 7. Abschn., S. 193 f. Siehe auch 2. Tl., 6. Abschn., S. 140 f.

[3]) Kritik d. r. Vernunft (Ausg. Kehrbach), S. 472 f. Siehe auch S. 207.

von dem Begriff eines Dinges gar nicht verschieden ist, und dass, wenn wir nach der simplen Vorstellung eines Dinges uns dasselbe noch als existierend denken wollen, wir in der That mit dem ersten Begriffe gar keine Vermehrung oder Änderung vornehmen. So, wenn wir sagen, Gott existiert, formieren wir bloss den Begriff eines solchen Wesens, als wir es uns vorstellen; und die Existenz, welche wir ihm beilegen, wird nicht als ein besonderer Begriff gedacht, welchen wir noch zu dem Begriffe seiner übrigen Eigenschaften hinzufügten, und den wir wieder wegnehmen und von ihm trennen könnten. Aber ich gehe noch weiter, fährt Hume fort; und nicht zufrieden mit der Behauptung, dass der Begriff der Existenz eines Dinges keine Vermehrung des simplen Begriffs desselben ist, behaupte ich noch, dass der Glaube der Existenz keine neuen Begriffe zu solchen hinzufügt, welche den Begriff des Objekts ausmachen. Wenn ich an Gott denke, wenn ich ihn als existierend denke, und wenn ich glaube, dass er existiert, so wird mein Begriff von ihm weder vermehrt, noch vermindert. Aber da es ganz gewiss ist, dass ein grosser Unterschied zwischen der simplen Vorstellung der Existenz eines Objekts und dem Glauben an dieselbe ist, und da dieser Unterschied nicht in den Teilen, oder in der Zusammensetzung des Begriffs liegt, den wir uns vorstellen, so folgt, dass er in der Art liegen müsse, in welcher wir uns ihn vorstellen". Also, es hängt von der Art der Vorstellung eines Objekts ab, ob wir an seine Existenz glauben, oder nicht. Nach Kant muss uns das Objekt durch Empfindung gegeben sein, wenn es uns als real, als existierend erscheinen soll; nach Hume ebenso. Damit ist ein für allemal klar und deutlich ausgesprochen und festgestellt, dass Existenzialsätze, oder, was dasselbe ist, synthetische Urteile nicht durch Zergliederung, durch Analyse von Begriffen, sondern nur durch Erfahrung gewonnen werden können. Damit war dem dogmatischen Rationalismus ein Schlag versetzt, der ihn hätte tötlich verwunden müssen. Der dogmatische Rationalismus war schon vor Kant durch Hume überwunden, und nur der Umstand, dass sein Hauptwerk bei seinen Lebzeiten zu wenig beachtet wurde, war schuld daran, dass man es nicht wusste.

Nun ist uns der Schlüssel zur Lösung unseres Problems, sowie zu der ganzen Erkenntnislehre Humes gegeben. Der Glaube an die Existenz eines Dinges ist nicht durch ein, oder mehrere Merkmale seines Begriffs bedingt, sondern hängt von dem Grade

der Stärke und Lebhaftigkeit seiner Vorstellung ab. Kant drückt fast denselben Gedanken in seiner Weise mit anderen Worten aus. Das zweite Postulat des empirischen Denkens bei Kant lautet: „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich"[1]). Hume sagt: „Glauben heisst so viel als eine unmittelbare Impression der Sinne, oder die Wiederholung dieser Impression im Gedächtnisse fühlen"[2]). Die Impressionen sind im letzten Grunde doch nur unsere Vorstellungen, und „es ist völlig unmöglich mit Gewissheit zu entscheiden, ob sie unmittelbar von den Objekten selbst, oder von der eigenen schaffenden Kraft des Gemüts, oder von dem Urheber unseres Wesens herrühren"[3]). Nur der hohe Grad von Stärke und Lebhaftigkeit, der diesen Vorstellungen eigentümlich ist, bewirkt, dass wir an ihre Existenz glauben. Die Vorstellungen hingegen, die uns die Einbildungskraft vorführt, besitzen einen sehr geringen Grad von Stärke und Lebhaftigkeit und wir glauben deshalb nicht an ihre Existenz. Die Gedächtnisbilder, die treuen Copien der Impressionen, besitzen, weil sie im engeren Zusammenhange mit diesen stehen, einen höheren Grad von Stärke und Lebhaftigkeit als Vorstellungen der Einbildungskraft. In je engerer Verbindung eine Vorstellung mit einer Impression steht, desto lebhafter und stärker wird sie auf unser Gemüt einwirken. Wenn uns nun zwei Dinge oder Vorgänge in einem Verhältnis des Neben- und Nacheinander gegeben sind, so wird, nach dem Gesetze der Association, die Wahrnehmung oder Vorstellung des einen die Vorstellung des andern hervorrufen. Wenn wir aber dieses Verhältnis des Neben- und Nacheinander zwischen zwei Dingen oder Vorgängen in einer grossen Anzahl und in allen uns je vorgekommenen Instanzen wahrgenommen haben, so wird das Band der Association so stark und vollkommen sein und der Übergang von der einen Vorstellung zur andern mit einer solchen Leichtigkeit und Schnelligkeit vor sich gehen, dass diese beiden Vorstellungen von einander werden gar nicht getrennt werden können. Diese vollkommene Association wird noch ferner bewirken, dass die Lebhaftigkeit und Stärke der einen durch Impression oder Gedächtnis gegebenen Vorstellung sich jedesmal auf die andere, so mit ihr verbundene vollständig übertragen wird, und wir werden daher

---

[1]) Kritik d. r. Vernunft, S. 202.

[2]) Über die menschl. Natur, I. Bd., 3. Tl., 5. Absch., S. 178.

[3]) Ebenda, S. 173 f.

an die Existenz der letztern, das heisst in diesem Falle, an das Eintreffen derselben glauben. Dieses Gefühl der Nötigung, von der einen Vorstellung zur andern überzugehen, wirkt nun auf unser Gemüt und wird so zu einer inneren Impression, von welcher der Begriff der Notwendigkeit herrührt und der durch die Einbildungskraft auf die Objekte selbst übertragen wird. Auf diese Weise entsteht durch Erfahrung und Gewohnheit der Glaube an eine notwendige Verknüpfung zwischen den Objekten, entsteht der Begriff der Ursache und Wirkung.

Es ist also kein Vernunftschluss, kein Produkt des Verstandes, was uns bei der Wahrnehmung des einen Dinges oder Ereignisses das Eintreffen des andern, immer mit ihm verbunden gewesenen erwarten lässt, sondern ein Produkt der zum Instinkt gewordenen Gewohnheit, und nicht vom Begriff der notwendigen Verknüpfung rührt dieser Schluss her, sondern die notwendige Verknüpfung von diesem auf Gewohnheit beruhenden Schluss. Damit ist auch alle objektive Erkenntnis von Thatsachen, von einem natürlichen Geschehen gänzlich aufgehoben. Was noch bestehen bleibt ist subjektiver, instinktartiger Glaube, der für das praktische Leben zwar ausreicht und, wie Hume meint, sogar nützlicher und förderlicher ist, als Vernunfteinsicht, der aber für die wissenschaftliche Erkenntnis nichts mehr als Wahrscheinlichkeit übrig hat. Hume war der Zerstörer des Rationalismus und Empirismus zugleich, er war der Allzermalmer. Und wenn Mendelssohn diese Bezeichnung auf Kant anwendet, so würde sie auf Hume besser passen. Denn Kant hatte eigentlich nicht mehr was zu zermalmen. Dieses Geschäft war de facto schon von Hume gründlich besorgt. Und in der That erblicken wir jetzt in der Philosophie Kants nicht sowohl ein Werk der Zerstörung, als vielmehr ein solches des Aufbauens.

II.

Kant und Hume.

1.

Übergang auf Kant.

Die Rationalisten glaubten, dass wir durch reinen Verstand das Wesen und den notwendigen Zusammenhang alles Seins und Geschehens ergründen können; die Empiristen Bacon und Locke

glaubten, dass wir durch Erfahrung den notwendigen Zusammenhang der Objekte der Erfahrungswelt wissenschaftlich erkennen können. Da zeigte Hume, dass beide Parteien im Irrtume befangen sind, dass der Verstand a priori über Sein und Geschehen nichts ausmachen, dass die Erfahrung keine notwendige allgemein gültige Erkenntnis liefern kann. Jetzt verstehen wir die Kantische Frage: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Der Verstand kann zwar Sätze a priori aussprechen. Was er einsieht, ist zwar notwendig und allgemeingültig. Seine Einsicht ist aber sehr beschränkt, er kann nur gegebene Begriffe definieren und analysieren, er kann aber über sie nicht hinausgehen, er ist nicht imstande über Sein und Geschehen Aussagen zu machen, kurz, er ist unfähig, synthetische Urteile auszusprechen. Die Erfahrung wiederum giebt uns zwar die Möglichkeit, Existenzialsätze, das heisst synthetische Urteile auszusprechen. Aber die Erfahrung bleibt auf sich selbst eingeschränkt. Wir können nur wissen, was wir erfahren haben, nicht aber, was wir erfahren werden. Die Erfahrung liefert uns keine notwendige, allgemeingültige Erkenntnis, kurz keine Urteile a priori. Wenn nun Kant fragt: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?, so werden die Ergebnisse der Hume'schen Philosophie wieder in Frage gestellt. Und noch mehr, Kant fragt nicht, ob synthetische Urteile a priori möglich sind, sondern wie sie möglich sind. Denn, dass solche Urteile möglich sein müssen, steht für ihn von vornherein fest. Die Frage ist nur, Wie? Welches sind die Bedingungen, welches die Erkenntnismittel, die sie möglich machen? Reiner Verstand kann es nicht sein, Erfahrung kann es auch nicht sein, das hat bereits Hume gezeigt, was ist es also denn? Wir sehen also, schon in der Formulierung des Problems macht sich die neue transscendentale Methode geltend. Manche Kantcommentatoren suchen zwar die Frage im skeptischen Sinne zu deuten, damit der Kritiker Kant nicht schon gleich bei der Problemstellung in gewissem Sinne als Dogmatiker erscheine. Diese Auslegung ist aber unhaltbar. In den Prolegomenen und in der umgearbeiteten Einleitung der zweiten Auflage der Kritik erklärt Kant ausdrücklich, dass es eine unbezweifelbare Thatsache sei, dass wir synthetische Urteile a priori besitzen, in der Mathematik und in der Naturwissenschaft ebensowohl, wie in der Metaphysik. Allerdings ist in Bezug auf die Metaphysik die Frage anders gemeint, als in Bezug auf die Naturwissenschaft und die Mathematik, weshalb auch

bei der erstern die Frage eine doppelte Gestalt bekommt: Wie ist Metaphysik als Naturanlage und wie als Wissenschaft möglich? Eine Stelle in den Prolegomenen[1]) beweist die Richtigkeit meiner Auffassung. „Wir haben also einige, wenigstens unbestrittene synthetische Erkenntnis a priori und dürfen nicht fragen, ob sie möglich sei (denn sie ist wirklich), sondern nur, wie sie möglich sei".

2.
Die Apodiktizität der Mathematik.

Um die Ergebnisse der Hume'schen Philosophie sozusagen ad absurdum zu führen, bemüht sich Kant nachzuweisen, dass die Grundsätze der Geometrie und alle Sätze der Arithmetik synthetisch seien. Die Zweifel, die den Kausalitätsbegriff und damit die gesamte Naturwissenschaft treffen, erschüttern nun auch die Mathematik. Das aber, meint Kant, wäre selbst dem Skeptiker Hume zu viel. Hätte Hume eingesehen, dass die Mathematik synthetische Sätze enthält, so hätte er durch seine Philosophie zu dem Schluss kommen müssen, dass es auch keine reine Mathematik geben könne, „vor welcher Behauptung ihn alsdann sein guter Verstand wohl würde bewahrt haben"[2]). Er hätte, vor dieser Konsequenz zurückschreckend, meint Kant weiter, einen ganz anderen Weg, etwa den Kantischen, eingeschlagen und wäre alsdann auch in Betreff der Kausalität zu ganz anderen Ergebnissen gekommen. Wir wissen bereits, dass sich die Sache in der That ganz anders verhält. „Hume schnitt" nicht „vom Felde der Erkenntnis", wie Kant in einer andern Stelle meint[3]), „unbedachtsamerweise eine ganze und zwar die erheblichste Provinz, nämlich reine Mathematik, ab, in der Einbildung, ihre Natur und so zu reden ihre Staatsverfassung beruhe auf ganz andern Prinzipien, nämlich auf dem Satze des Widerspruches". Hume untersuchte vielmehr, wie wir bereits wissen, in seinem Hauptwerk sehr eingehend die Geltungsgründe der Geometrie und Arithmetik. Er sah sehr wohl ein, dass die Grundsätze dieser Wissenschaften nicht aus reiner Vernunft, sondern aus der sinnlichen Anschauung, also aus Erfahrung geschöpft sind, und konnte trotzdem, ohne zu

---

[1]) Reclamsche Ausgabe, S. 51. Vgl. Vaihinger, Commentar zu Kants Kr. d. r. V. I, 314 ff.

[2]) Prolegomena, S. 48|9, Kritik d. r. Vern., Supplement II, S. 654.

[3]) Prolegomena, S. 48.

apriorischen Formen seine Zuflucht zu nehmen, wie Kant es that, den arithmetischen Sätzen vollkommene, den geometrischen für den Erfahrungsgebrauch ausreichende Sicherheit und Gewissheit zuschreiben, und, ich glaube, mit vollem Recht. Kant glaubte, und das ist einer seiner Grundirrtümer, dass alle apodiktische Erkenntnis, wenn sie synthetisch ist, von Begriffen, oder Formen a priori stammen müsse. Alle allgemein und notwendig gültigen Sätze tragen, nach Kants Meinung, den Stempel des a priori an sich, d. h. sie müssen ihren Grund und Ursprung in irgend etwas haben was vor aller Erfahrung und unabhängig von dieser gilt. Wollen wir, um diese Meinung zu widerlegen, mit den arithmetischen Sätzen beginnen.

Gesetzt, der Satz, $5 + 7 = 12$, sei ein synthetischer Satz und es sei uns durch Analyse der Begriffe 5 und 7 unmöglich, die Einsicht der Gleichheit ihrer Summe und der Zahl 12 zu erlangen. Wir müssen nun die Erfahrung, die Anschauung zu Hilfe nehmen und zu der Zahl 7 fünf Finger, oder fünf Punkte zuzählen, um auf diesem empirischen Wege die Zahl 12 zu bekommen. Ist es aber einmal geschehen, so können wir, ohne die Widerholung dieser Operation nötig zu haben, mit der grössten Gewissheit und vollkommensten Sicherheit von allen möglichen Dingen behaupten, dass ihrer $5 + 7 = 12$ sein werden und sein müssen. Denn was wir da behaupten ist gar nichts Neues, das erst durch erneute Erfahrung eingesehen werden musste. Denn der Satz, $5 + 7 = 12$, ist eigentlich ein singuläres Urteil, das nichtsdestoweniger für alle möglichen Dinge gilt. Wir berücksichtigen in unserm Urteil gar nicht die Dinge, sondern bloss die Zahlen $5 + 7$, die als solche, auf welche Dinge sie sich auch beziehen mögen, immer dieselben bleiben und daher auch derselben Zahl 12 gleich sein müssen. Bei Ursache und Wirkung hat die Sache eine ganz andere Bewandtnis. Wenn wir ein oder mehrere mal die Erfahrung gemacht haben, dass Feuer Hitze von sich giebt, so können wir nicht im Voraus mit Sicherheit behaupten, dass alles Feuer dieselbe Wirkung haben wird, da jedesmal ein neues Geschehen vor sich gehen muss, das mit dem ersten gar nichts zu thun hat. Es kann ja sein, dass in allen wahrgenommenen Fällen zufällig das Gefühl der Hitze auf die Annäherung an das Feuer folgte, was aber in der Zukunft nicht der Fall zu sein braucht. In dem Urteil $5 + 7 = 12$ aber sprechen wir immer von denselben Zahlen, von denen wir einmal erfahren haben, dass sie gleich 12 sind.

Ihr Verhältnis muss also wie sie selbst gleich bleiben. Es ist mir daher unbegreiflich, wozu wir die Zeit und den Raum zu apriorischen Formen machen müssen, um die allgemeine und notwendige Gültigkeit der arithmetischen Sätze zu sichern.

Die Richtigkeit dieser Betrachtung lässt sich sogar aus einer Stelle bei Kant selbst darthun. Kritik d. r. Vernunft (Ausgabe Kehrbach, S. 160 f.)[1]), im Abschnitt „von den Axiomen der Anschauung" sagt Kant: „Denn dass Gleiches zu Gleichem hinzugethan, oder von diesem abgezogen, ein Gleiches gebe, sind analytische Sätze, indem ich mir der Identität der einen Grössenerzeugung mit der andern unmittelbar bewusst bin". Dann weiter Seite 161: „Dagegen sind die evidenten Sätze der Zahlenverhältnisse zwar allerdings synthetisch, aber nicht allgemein, wie die der Geometrie, und eben um deswillen auch nicht Axiomen, sondern können Zahlformeln genannt werden. Dass 5 + 7 = 12 sei, ist kein analytischer Satz. Denn ich denke weder in der Vorstellung von 7, noch von 5, noch in der Vorstellung von der Zusammensetzung beider die Zahl 12". Wir sehen also, dass Gleiches zu Gleichem hinzugethan, ein Gleiches gebe, in unserem Beispiel ausgedrückt: 5 zu 7 hinzugethan, immer die gleiche Summe x ergeben wird, ist ein analytischer Satz. Synthetisch ist bloss der Satz, der dieses x = 12 setzt. Wenn nun dieser synthetische Satz, die Bestimmung des x = 12 durch eine einmalige Erfahrung, durch Zuzählung der 5 Einheiten zu der Zahl 7 erlangt ist, so muss er auf Grund des analytischen Satzes, Gleiches zu Gleichem hinzugethan giebt Gleiches, unbedingte Geltung für alle Fälle haben. Hiermit ist also erwiesen, dass ein synthetischer Satz a posteriori, durch blosse Erfahrung allgemeine und notwendige Gültigkeit erlangen kann[2]).

Ähnlich, wenn auch nicht ganz so, verhält es sich mit den Grundsätzen der Geometrie. Aus dem Begriff der geraden Linie folgt zwar nicht, dass sie die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten ist. Aber aus dem Begriff der Linie überhaupt, und also auch der geraden folgt, dass sie überhaupt eine Verbindung zwischen zwei Punkten ist. Von einem gegebenen Punkte zu einem gegebenen andern kann man auf verschiedenen Wegen gelangen, von denen entweder einer der kürzeste ist, oder mehrere

---

[1]) Vgl. auch Prolegomena (Reclamsche Ausgabe), S. 44.

[2]) Siehe auch weiter unten, S. 30.

gleich gross, also gleich kurz sind. Das sind alles analytische Sätze. Wenn wir nun durch Erfahrung, das heisst durch wiederholte Messungen gefunden haben, dass die gerade Linie und nur diese der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten ist, so können wir den Satz aufstellen: Die gerade Linie ist die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten. Denn wenn wir von einer Geraden sprechen, abstrahieren wir von allen ihren sonstigen Eigenschaften, wie etwa Farbe und dergleichen und berücksichtigen nur die Eigenschaft der Geradheit. Da der Raum für uns unendlich teilbar ist, so ist es zwar unmöglich, zwei gleich gerade Linien zu zeichnen. Aber in der Idee sind alle geraden Linien in Ansehung der Geradheit vollkommen gleich, und selbst in der Erfahrung ist die Differenz unbedeutend, sobald wir sie durch genaue Messung und Vergleichung gleich gerad finden. Die Geometrie spricht immer von einer geraden Linie, die als solche überall und immer dieselbe ist. Da wir durch Erfahrung gefunden haben, dass die gerade Linie die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten ist, so können wir mit Sicherheit behaupten, dass jede Gerade ebenso die kürzeste sein wird. Denn jede Gerade, wo und wann sie sich auch befinden mag, ist als solche immer dieselbe. Allerdings können gleich gerade Linien der Länge nach verschieden sein. Aber auch die denkbar längste, die uns je in der Erfahrung gegeben sein kann, muss aus gleichartigen Teilen zusammengesetzt sein. Was aber von den Teilen in Ansehung ihrer Eigenschaft der Geradheit gilt, das muss auch von der ganzen in Betracht derselben Eigenschaft gelten. Durch Vermehrung der Quantität kann eine Eigenschaft, die durch die Qualität bedingt ist, nicht verändert werden. Denn wäre es nicht so, wäre es möglich, dass eine gerade Linie bei fortgesetzter Verlängerung einmal die Eigenschaft verlöre, die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten zu sein, so müsste doch diese Abweichung an irgend einer Stelle beginnen, diese Stelle ist aber ein Teil der ganzen geraden Linie, d. h. eine kleinere Gerade, von dieser wissen wir aber durch Erfahrung, dass sie die kürzeste ist.

Bei Ursache und Wirkung verhält sich die Sache ganz anders. Jede Wirkung ist eine neue Erzeugung, die mit irgend einem andern Fall gar nichts zu thun hat. Wir können nicht im Voraus wissen, ob ein Ding in der Zukunft überhaupt etwas hervorbringen, und wenn schon, so können wir nicht wissen und voraussehen, welcher Art diese Erzeugung sein wird. Die möglichen Erzeug-

ungen sind unendlich. Zwischen zwei Punkten aber, wann und wo sie uns auch gegeben sein mögen, sind immer jedenfalls potentiell mehrere Verbindungen vorhanden. Eine neue Erzeugung ist dabei nicht nötig. Wenn wir nun gefunden haben, dass die gerade Linie und nur diese die kürzeste Verbindung zwischen ihnen ist, so können wir mit Gewissheit behaupten, dass sie es auch immer und zwischen allen möglichen Punkten, die uns je in der Erfahrung gegeben sein mögen, sein wird. Wir brauchen also keine apriorischen Formen, um die Apodiktizität der Mathematik sicher zu stellen.

Wollen wir ein wenig tiefer in dieses Problem eindringen, um den Kantischen Irrtum bei seiner Wurzel zu fassen. Das ganze Problem der Apodiktizität der mathematischen Sätze entstand durch die von Kant entdeckte Einteilung aller Urteile in analytische und synthetische und durch die Behauptung, dass alle arithmetischen Sätze und die Grundsätze der Geometrie zur zweiten Klasse gehören. Diese Einteilung ist an und für sich sicherlich genial und eines Kants würdig. Aber sie ist doch, wie mich dünkt nicht vollständig, weil sie ihren Gegenstand nicht erschöpft. Die analytischen Urteile, sagt Kant, thun durch das Prädikat zum Begriffe des Subjekts nichts hinzu, was nicht im selbigen schon gedacht war, hingegen fügen die synthetischen Urteile durch das Prädikat etwas zum Begriffe des Subjekts hinzu, was in ihm nicht gedacht war und durch keine Zergliederung desselben hätte herausgezogen werden können. Sein gut gewähltes Beispiel hierfür ist, als analytisches Urteil: alle Körper sind ausgedehnt, als synthetisches: alle Körper sind schwer. Suchen wir, uns die Sache klar zu machen. Das Urteil, alle Körper sind ausgedehnt, behauptet weder ein Sein, noch ein Zusammen-, oder Nacheinandersein von Objekten, Eigenschaften, oder Zuständen, sondern stellt sich bloss als Definition eines Begriffs oder richtiger eines Wortes dar. Es wird nicht behauptet, dass irgend ein Körper oder Ausgedehntes da ist oder irgend einmal dasein wird, sondern es wird die Erklärung abgegeben, dass wenn wir das Wort „Körper“ gebrauchen, wir mit dieser Bezeichnung etwas Ausgedehntes und nur solches meinen. Alles Andere, was nicht ausgedehnt ist, es mag in der Erfahrung gegeben sein oder nicht, jedenfalls würden wir es nicht Körper nennen, weil wir mit diesem Worte nur das, was ausgedehnt ist, bezeichnen und zum Zwecke der Verständigung bezeichnen wollen. Etwas ganz Anderes aber drückt das synthetische Urteil aus, alle

Körper sind schwer. Es wird nämlich damit auch behauptet, dass alles, was Körper, d. h. ausgedehnt ist, auch die Eigenschaft der Schwere hat. Es wird also die Behauptung von dem ständigen Zusammensein zweier Eigenschaften, der Ausdehnung und der Schwere aufgestellt. Es ist klar, dass eine solche Behauptung einen Grund, ein Etwas erfordert, worauf sie sich stützen kann. Dieser Grund, dieses Etwas ist nun die Erfahrung, in der uns das Zusammensein der beiden Eigenschaften stets gegeben ist. In der Erfahrung aber können wir nur die Thatsache des Zusammenseins der beiden Eigenschaften konstatieren, nicht aber die Einsicht gewinnen, dass es in ihrer Natur begründet sei, stets so mit einander verbunden zu sein. Daher bleibt der Satz, alle Körper sind schwer, ein Erfahrungsurteil, ohne allgemeine und notwendige Gültigkeit in transsccendentalem Sinne[1]). Der mathematische Grundsatz, die gerade Linie ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten, ist sicherlich kein Definitions- also kein analytisches Urteil, wie schon Hume richtig erkannt hat. Ich will hier zum bessern Verständnis der Sache eine Stelle bei Hume zitieren[2]). „Es ist wahr, die Mathematiker behaupten eine ganz genaue Definition von einer geraden Linie zu geben, wenn sie sagen: sie ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten. Aber zuerst merke ich an, dass dieses mehr die Entdeckung einer Eigenschaft der geraden Linie ist, als eine genaue Definition derselben. Denn ich frage einen jeden, ob er bei einer geraden Linie nicht unmittelbar an eine solche besondere Erscheinung denkt, und ob es nicht bloss zufällig ist, dass er noch diese Eigenschaft erwägt? Eine gerade Linie kann für sich gedacht werden; aber um diese Definition zu verstehen, müssen wir eine Vergleichung mit anderen Linien vornehmen, die wir uns mehr ausgedehnt vorstellen.“ Also, der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten zu sein, ist bloss eine Eigenschaft, die man an der geraden Linie entdeckt; die Definition der letztern aber ist nur durch das unmittelbare Vorstellen derselben möglich. Soweit sind nun die beiden Urteile, alle Körper sind schwer, und die gerade Linie ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten, von gleicher Art, indem sie beide keine Definition sondern eine Synthesis, die Behauptung des Zusammenseins zweier Eigenschaften ausdrücken. Die Natur der Synthesis selbst aber ist

---

[1]) Vergl. übrigens über das Beispiel, alle Körper sind schwer, Cohen, Kants Theorie d. Erfahr. S. 191 unten u. f.

[2]) Über d. menschl. Natur, Bd. I, T. 2, Abschn. 4, S. 109 f.

in den beiden Urteilen grundverschieden. In dem ersten Urteil hat der Subjektbegriff Körper-Ausdehnung gar keine logische Beziehung zum Prädikatbegriff der Schwere, im zweiten aber doch insoweit, als die gerade, wie die Linie überhaupt, ohne Grösse nicht gedacht werden kann. Ferner drückt im ersten Urteil der Prädikatbegriff eine Eigenschaft für sich aus, im zweiten aber das Verhältnis einer mit dem Subjekt selbst gegebenen Eigenschaft zu derselben eines ähnlichen Objekts. Der Unterschied wird ganz klar, wenn man erwägt, dass es für uns denkbar ist, dass dasselbe ausgedehnte Objekt, das soeben mit der Eigenschaft der Schwere verbunden war, später es nicht sein wird, und ebenso, dass zwei ausgedehnte Objekte, von denen soeben eines schwerer war, als das andere, später im umgekehrten Verhältnis zu einander stehen werden, ohne dass dabei die Identität der Objekte in unserer Vorstellung aufgehoben zu werden braucht. Dagegen ist es ganz undenkbar, dass das Verhältnis der Grösse von zwei Linien, die zwei bestimmte Punkte verbinden, sich in der Zeit ändere. Wie ist dieser Unterschied zu erklären? Sehr einfach. Die Eigenschaften der Ausdehnung und der Schwere sind sonst einander ganz fremde Begriffe, deren für unsere Erkenntnis zufälliges Zusammensein uns die Erfahrung zeigt und daher selbst bei einem und demselben Objekt von derselben immer wieder bestätigt werden muss. Die Begriffe einer Linie und der Grösse sind nicht einander fremd, denn eine Linie kann ohne Grösse nicht gedacht werden. Es liegt daher in der Natur der Sache, dass zwei Linien, deren jede an und für sich eine bestimmte Grösse haben muss, mit einander in Bezug auf das Maass dieser Grösse verglichen werden können. Das Gleich- und Kürzersein muss zwar als Eigenschaft für sich gedacht werden, weil es nur durch Anschauung, oder Messung, also durch Erfahrung festgestellt werden kann. Wenn nun gefunden wird, dass eine Linie, die doch eine bestimmte Grösse haben muss, kürzer ist, als eine andere, die doch ebenfalls ihre bestimmte Grösse haben muss; so ist damit nur das richtige Mass des Verhältnisses einer und derselben an zwei Objekten vorhandenen und mit ihrem Begriffe schon gegebenen Eigenschaft (der Grösse) durch Erfahrung klar und bestimmt herausgestellt. Was da die Erfahrung zu leisten hat, ist nur, die genaue Bestimmung eines Verhältnisses, das an und für sich mit den Objekten gegeben und in Wirklichkeit durch sie selbst bestimmt ist, zu unserer Erkenntnis zu bringen. Die Erfahrung ist da also nur

ein Erkenntnismittel, das real Bestehende zum Gegenstand unserer genauen Einsicht zu machen. Wenn daher die Erkenntnis des an und für sich real Vorhandenen erlangt ist, so bleibt für irgend einen Zweifel mehr kein Platz übrig. Hingegen ist die Behauptung, dass Ausgedehntes schwer ist, eine Synthesis, deren Erkenntnis-, wie Realgrund für unsere Einsicht in dem thatsächlichen Zusammensein beider Eigenschaften in der Erfahrung zu suchen und zu finden ist. Ist uns die Bestätigung dieser für unsere Erkenntnis zufälligen Thatsache für einen Moment entzogen, so fehlt uns jeder Anhaltspunkt für die Annahme einer realen Fortdauer des Zusammenseins von Eigenschaften, die sonst keine logische Beziehung zu einander haben und die einander fremde Begriffe sind.

Es sind also zwei Arten von synthetischen Urteilen zu unterscheiden. Die synthetischen Urteile der einen Art behaupten ein Sein, (ein beständiges Zusammensein, oder ein Nacheinandersein in regelmässiger Folge), von Objekten, Eigenschaften, oder Zuständen; die synthetischen Urteile der andern Art bestimmen ein Verhältnis zwischen Objekten in Bezug auf eine Eigenschaft, die ihnen gemeinsam und mit ihren Begriffen schon gegeben ist. Die Urteile der zweiten Art drücken aber immerhin eine Synthesis aus, da sie einem Objekt die Eigenschaften „gleich", „kürzer", oder „mehr", „weniger" beilegen, was als hinzugekommenes Merkmal gedacht werden muss, weil es nicht durch Definition der Begriffe, sondern durch Anschauung, Messung, oder Zählung, also durch Erfahrung eingesehen werden kann. Kant hat also, wie uns jetzt klar geworden ist, den Unterschied zwischen a posteriorischen Seins- und Verhältnisurteilen in Bezug auf ihren Erkenntniswert übersehen. Da er fand, dass sie beide keine analytischen d. h. Definitionsurteile sind, mit anderen Worten, dass im Prädikat mehr ausgesagt wird, als im Subjekt gedacht war, glaubte er, dass daher auch der Erkenntniswert beider Urteilsarten gleich zu bemessen sei. Er erwog dabei nicht, dass in den Seinsurteilen die Erfahrung, worauf sich die Synthesis stützt, für uns zugleich Erkenntnis- und Realgrund ist, daher problematisch bleiben müssen; in den Verhältnisurteilen aber die Erfahrung, als Anschauung, Messung, Zählung, bloss der Grund für unsere Erkenntnis der Bestimmung des Verhältnisses ist, das Verhältnis selbst hingegen auch ohne unsere Einsicht in dasselbe an und für sich doch schon (potentiell) bestimmt war.

Durch diese ganze Betrachtung werden wir auf die ursprüngliche Hume'sche Einteilung seiner sieben philosophischen Verhältnisse in zwei Klassen zurückgeführt. Denn Hume will mit dieser seiner Einteilung und Unterscheidung zweier Erkenntnisarten im Wesentlichen dasselbe sagen, was wir im Vorhergehenden entwickelt haben. Und wenn wir es in seinen Worten beim ersten Durchlesen nicht finden zu können glauben, so kommt es daher, dass er eine andere Terminologie hatte, als die unsrige, welche die Kantische ist. Ich habe schon im Laufe dieser Abhandlung wiederholentlich den Irrtum zu beseitigen gesucht und, wie ich hoffe, durch die angeführten Stellen aus Hume's Hauptwerk wirklich beseitigt[1]), als ob Hume die mathematischen Sätze durchweg für analytische Urteile gehalten hätte. Diese irrtümliche Ansicht, die noch jetzt vornehmlich in den Lehrbüchern für Geschichte der Philosophie zu finden ist, rührt von Kant her. Kant hat nur Hume's Enquiry, aber nicht sein Hauptwerk gekannt. Aber selbst die Stelle im Enquiry, die wahrscheinlich Kant zu dieser Meinung veranlasst hat, beweist, wenn man sie nach meinen bisherigen Ausführungen zu deuten sucht, durchaus nicht, dass Hume diese Ansicht von den mathematischen Sätzen hatte, so dass die Annahme, Hume habe seine Ansicht betreffs der mathematischen Sätze im Enquiry geändert, nicht unabweisbar ist. Und in der That lässt Kant in den Prolegomenen durchblicken, dass es nicht so ganz sicher ist, dass Hume die mathematischen Sätze durchweg für analytische Urteile gehalten habe. Die Stelle in den Prolegomenen lautet[2]): „Und ob er zwar die Einteilung der Sätze nicht so förmlich und allgemein, oder unter der Benennung gemacht hatte, als es von mir hier geschieht, so war es doch gerade so viel, als ob er gesagt hätte: reine Mathematik enthält bloss analytische Sätze, Metaphysik aber synthetische a priori.“ Wir wollen nun auch die betreffende Stelle im Enquiry hier wiedergeben[3]). „Alle Gegenstände menschlicher Vernunft, oder Forschung können ungekünstelt in zwei Gruppen eingeteilt werden: Beziehungen (Relationen) von Ideen, und Thatsachen. Mit der ersten Gruppe beschäftigen sich die Wissenschaften der Geometrie, Algebra und Arithmetik; kurz jede Behauptung, die entweder anschaulich (intuitiv), oder

---

1) Vergl. S. 10 u. 26.

2) Prolegomena u. s. w. (Reclam'sche Ausgabe) S. 48.

3) Untersuchung über d. menschl. Verstand (Nathansohn's Übers.), 4. Abschn., S. 34.

abgeleitet (demonstrativ) sicher ist. Dass das Quadrat der Hypotenuse gleich den Quadraten der beiden Seiten, ist ein Satz, der eine Relation zwischen diesen Figuren ausdrückt. Dass dreimal fünf gleich der Hälfte von dreissig, drückt eine Relation zwischen diesen Zahlen aus. Derartige Sätze sind durch die reine Wirksamkeit des Verstandes zu entdecken, ohne von etwas irgendwo im Weltall Existierendem abzuhängen. Hätte es auch niemals in der Natur einen Kreis, oder ein Dreieck gegeben, so würden doch die von Euklid abgeleiteten Wahrheiten immerfort ihre Gewissheit und Evidenz behalten. Thatsachen, die andere Klasse von Gegenständen der menschlichen Vernunft, sind nicht in derselben Weise gesichert, noch ist unsere Evidenz ihrer Wahrheit, wie gross auch immer, von gleicher Beschaffenheit mit der vorhergehenden. Von jeder Thatsache ist stets das Gegenteil möglich, weil es nie einen Widerspruch enthalten kann, und es wird von dem Geist mit derselben Leichtigkeit und Deutlichkeit dargestellt (concipiert), als wenn es mit der Wirklichkeit übereinstimmte. Dass die Sonne morgen nicht aufgehen wird, ist kein weniger verständlicher Satz und enthält nicht mehr Widerspruch als die Bejahung: sie wird aufgehen.“ In diesen Sätzen ist durchaus nicht gesagt, dass alle Urteile über Proportionen von Grössen und Zahlen analytisch seien, d. h. durch Analyse und Definition der in Beziehung gesetzten Begriffe eingesehen werden können. Hume sagt vielmehr: „kurz jede Behauptung, die entweder anschaulich (intuitiv), oder abgeleitet (demonstrativ) sicher ist“. Also nicht durch Definition, sondern durch Anschauung ist die Behauptung sicher. Allerdings kann auf Grund einer durch Anschauung sichern Behauptung eine andere demonstriert werden, was doch auch Kant nicht bestreitet und nicht bestreiten kann, wie schon aus den oben[1]) angezogenen Stellen der Kritik d. r. Vern. Seite 160 und der Prolegomena Seite 44 hervorgeht[2]). Weiss man durch Zuzählung von 5 Einheiten zu der Zahl fünf, dass $2 \times 5 = 10$ und durch ebendasselbe Verfahren, dass $10 \times 10 = 100$, so kann man nun ohne Hilfe der Anschauung, durch blosse Demonstration, auf Grund des auch nach Kant analytischen Satzes: Gleiches zu Gleichem u. s. w. wissen, dass $2 \times 5 \times 10 = 100$ und dass $100 : 10 : 2 = 5$ u. s. w. Und ebenso ist es auch in der Geometrie. Darin besteht ja die ganze

---

[1]) S. 10 dieser Abhandlung, Anm. 4 u. S. 23.

[2]) Vergleiche übrigens dazu Vaihinger's Commentar I, S. 302 f.

Kunst des mathematischen Verfahrens, von durch Anschauung erlangten Erkenntnissen andere abzuleiten. Die Frage ist nur, ob die letzten Elemente durch Anschauung oder Analyse der Begriffe, d. h. Definition eingesehen werden. Hume behauptet hier sogar das erstere, keineswegs das letztere, also ist aus dieser Stelle nicht bewiesen, dass Hume die mathematische Erkenntnis durchweg für analytisch gehalten habe, wenn nicht gar aus derselben das Gegenteil bewiesen ist.

Nun sagt da noch Hume weiter: „Hätte es auch niemals in der Natur einen Kreis, oder ein Dreieck gegeben, so würden doch die von Euklid abgeleiteten Wahrheiten immerfort ihre Evidenz und Gewissheit behalten". Was kann nun Hume damit meinen? Offenbar dasselbe, was auch Kant so scharf betont. Er weist nämlich darauf hin, dass wir die geometrischen Figuren selber konstruieren, um in concreto zu betrachten, was in ihnen liegt. Denn hätte es in der Natur niemals einen Kreis, oder ein Dreieck gegeben und wir dennoch im Besitze der Euklidischen Wahrheiten vom Kreis und Dreieck wären, so müssten wir ja den Kreis und das Dreieck selbst konstruiert haben. Nun ist gerade die Thatsache, dass der Geometer seine Figuren konstruiert, um auf Grund der Konstruktion seine Sätze, nicht durch Analyse der Begriffe, sondern durch Anschauung und Demonstration zu gewinnen, ein Hauptmotiv für Kant, den synthetischen Charakter der Geometrie zu behaupten und zu betonen[1]). Wie soll es nun auf einmal, wenn Hume auf die konstruktive Methode der Geometrie hinweist, beweisen, dass Hume die geometrischen Sätze durchweg für analytisch gehalten hat?

Es besteht aber doch in diesem Punkte in anderer Hinsicht ein gewaltiger Unterschied zwischen Hume und Kant. Kant meint, wenn der Mathematiker aus sich heraus räumliche Figuren und Zahlen konstruiert und auf Grund dieser Konstruktion Sätze aufstellt, die für die Wirklichkeit Gültigkeit haben, so kann er es nur deshalb, weil dasjenige, was der Mathematik zu Grunde liegt, der Raum und die Zeit, apriorische Formen der Anschauung sind und als solche a priori konstruiert und erkannt werden können. Hume würde aber darauf erwidern: Erstens ist der von mir konstruierte Kreis ebenso ein empirisches Objekt, wenn ich ihn be-

---

1) Vergl. Kritik d. r. Vern. (Ausgabe Kehrbach), Methodenlehre, S. 548 ff.

trachte, um über ihn etwas auszusagen, wie der Kreis, den ich an der Sonne und am Monde fertig vorfinde. Und nicht deswegen, weil ich die räumlichen Figuren selbst konstruiere, kann ich allgemein gültige Sätze von ihnen aussagen, sondern weil ich durch die Anschauung und Betrachtung dieser Figuren, ganz gleich ob ich sie fertig in der Natur vorfinde, oder selbst konstruiere, finde, dass sie gewisse Eigenschaften haben, die von ihnen untrennbar und also mit ihrem Begriffe schon gegeben sind. Es liegt schon im Begriffe des Dreiecks, dass es drei Winkel, ebenso im Begriffe des Winkels, dass er eine gewisse Grösse hat. Diese Sätze sind allerdings analytisch, was auch Kant nicht bestreitet und nicht bestreiten kann [1]). Ich kann mir überhaupt keinen Winkel und ebenso keine Linie ohne eine bestimmte Grösse vorstellen. Es kommt also nur darauf an, die Grösse der Summe aller Winkel eines Dreiecks, die doch an und für sich schon potentiell bestimmt ist, herauszustellen, d. h. das an und für sich real Bestehende zu meiner Erkenntnis zu bringen. Zu dieser Erkenntnis des real Bestehenden kann ich allerdings durch Analyse, d. h. Definition des Begriffes vom Dreieck nicht gelangen. Ich muss die Anschauung herbeiziehen und vermittels derselben mit Hilfe von Demonstrationen auf Grund ebenfalls durch Anschauung bereits feststehender Grundsätze erlange ich die Einsicht, dass diese an und für sich potentiell bestimmte Summe der Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten ist. Nun ist noch die Frage, ob dies bloss von diesem Einzeldreieck gilt, oder auch von allen möglichen Dreiecken, die mir je in der Erfahrung gegeben sein können. Da ich aber weiss, dass jedes Dreieck als solches, gleich dem, das ich vor mir habe, drei Winkel und die Summe dieser Winkel eine bestimmte Grösse haben muss, so kann nur die Frage sein, ob nicht durch Änderung der Länge der Seiten und der Grösse der einzelnen Winkel dieses selben Dreicks eine Änderung der Summe der Winkel eintreten kann. Da zeigt mir aber die Anschauung, dass die gleichmässige Vergrösserung, oder Verkleinerung aller Seiten gar keine Veränderung der Winkel hervorrufen kann; bei Vergrösserung, oder Verkleinerung von einer Seite eine andere durch Drehung zurück-, oder vorgeschoben werden muss; durch diese Drehung aber die beiden an derselben sich befindlichen Winkel gleichmässig in umgekehrter Proportion sich vergrössern, resp. verkleinern müssen:

---

[1]) Vergl. Vaihingers Commentar I, S. 293 f.

so kann ich den allgemeinen synthetischen Satz aufstellen, die Summe der Winkel eines jeden Dreiecks gleich zwei Rechten. Bei all diesem ist es durchaus nicht nötig, dass der Raum eine apriorische Form der Anschauung sei. Noch mehr, diese Annahme würde uns dabei absolut keinen Nutzen bringen. Ob der Raum a priori, oder a posteriori sei, die Sätze der Geometrie können nur durch Anschauung, also Erfahrung mit Hilfe von Demonstrationen eingesehen werden und ebenso ist es mit den Sätzen der Arithmetik.

Die Thatsache nun, dass wir räumliche Figuren und Zahlen aus uns heraus erzeugen, d. h. konstruieren können, beweist nun auch nicht, dass Raum und Zeit apriorische Formen der Anschauung sind, die aller Erfahrung vorhergehen. Wenn wir die Vorstellung des Raumes a posteriori erworben haben, so können wir natürlich durch Einschränkung und Begrenzung des letzteren, der überall vorhanden, weil er eine Eigenschaft aller uns bis jetzt gegebenen äusseren Objekte ist, räumliche Figuren konstruieren, wie wir beliebige Zahlen vorstellen können, nachdem wir durch Erfahrung den Zahlenbegriff ausgebildet haben. Können wir doch ebenso beliebige Farbenschattierungen vorstellen, ja auch solche, wie Hume in einem andern Zusammenhange bemerkt[1]), die wir

---

[1]) Vergl. Über die menschl. Natur, Bd. I, Tl. 1, Abschn. I, S. 27 f. und Unters. über den menschl. Verstand, 2. Abschn., S. 19 f. — Ich möchte hier beiläufig bemerken, dass die Schwierigkeit, die Hume an dieser Stelle gefunden zu haben glaubt, sich doch auflösen lässt. Hume sagt: „Nun setze man, dass jemand dreissig Jahre lang sein Gesicht gebraucht hat und mit den Farben aller Art auf das genaueste bekannt ist, eine einzige Nuance der blauen Farbe ausgenommen, die ihm nie zu Gesicht gekommen sein soll. Man halte ihm alle verschiedenen Nuancen dieser Farbe, die einzige nur ausgenommen, vor und lasse ihn von der untersten bis zur höchsten stufenweise hinaufsteigen; so ist nicht zu zweifeln, dass er die Lücke, wo die Nuance fehlt, wahrnehmen und merken wird, dass zwischen den angrenzenden Farben, an dieser Stelle ein grösserer Abstand sei, als an allen übrigen. Nun frage ich, ob er wohl im stande sein wird, diese Lücke durch seine eigene Einbildungskraft zu ergänzen und die Idee jener besonderen Nuance aus eigener Kraft zu erzeugen, ob gleich ihm der Eindruck davon niemals durch seine Sinne vermittelt worden ist? Ich glaube, es werden wenige sein, die nicht der Meinung wären, dass er es könne; und dieses mag zum Beweise dienen, dass die einfachen Ideen nicht immer von ihnen entsprechenden Impressionen abgeleitet sind". Ich glaube, diese Schwierigkeit lässt sich folgendermassen auflösen. Die verschiedenen Schattierungen einer Farbe sind bedingt, wie jetzt psychologisch feststeht, durch die verschiedenen Grade der Intensität, d. i. der

nie wahrgenommen haben. Jedenfalls können wir durch Mischung verschiedener farbiger und nichtfarbiger Lichtstrahlen, wie der Maler in seiner Weise, aber andere Resultate erzielend, neue Farbentöne erzeugen. Das Gleiche ist auch im Reiche der Töne möglich. Mit Hilfe verschiedener Instrumente können durch Combination von Grund- und Obertönen neue Tongebilde von verschiedener Klangfarbe hervorgerufen werden. Was wir da machen, ist folgendes: Wir lassen äussere Reize, die wir selbst vorher bestimmen, auf unsere Sinne einwirken und rufen also selbst Erfahrung hervor, aber immer mit Hilfe äusserer Objekte und auf Grund ihrer Eigenschaften, die wir manchmal erst auf diesem experimentellen und empirischen Wege entdecken. Und ebendasselbe und nichts anderes thun wir, wenn wir räumliche Figuren konstruieren. Nur ist der uns bekannte Raum, als Eigenschaft aller uns bis jetzt gegebenen äusseren Objekte, überall, so weit bis jetzt unsere Erfahrung reicht, vorhanden. Es ist uns daher möglich, überall und zu jeder Zeit räumliche Figuren zu konstruieren, d. h. zu zeichnen. Der Stoff dazu, die Räumlichkeit, ist uns ja an jedem uns bis jetzt bekannt gewordenen äusseren Objekte, als seine Eigenschaft, gegeben, was bei Farben und Tönen nicht in dieser Allgemeinheit und Gleichartigkeit der Fall ist. Aber ebenso wie wir verschiedene Farben- und Tongebilde selbst hervorbringen können, obwohl Farben und Töne a posteriori erworbene Begriffe sind, so kann es auch bei dem Raum (und der Zeit) der Fall sein, d. h. die Möglichkeit der Konstruktion von räumlichen Gebilden, d. i. Figuren beweist nicht die Apriorität der Raumvorstellung.

Helligkeit und Sättigung, die sie aufweist. Im ersten Falle entstehen die verschiedenen Schattierungen durch stetige Verminderung der Helligkeit, oder, was dasselbe ist, durch Hinzuthun von Schwarz, im andern Falle, wenn der Sättigungsgrad die Schattierung bestimmt, durch stetiges Hinzuthun von Weiss. Wenn man nun eine gewisse Schattierung des Blau, zum Beispiel, noch nicht in der Erfahrung wahrgenommen hat, so bedeutet das, dass man die blaue Farbe mit einem gewissen Mass von Schwarz, oder Weiss gemischt, noch nicht in der Erfahrung angetroffen hat. Da man aber in andern Fällen alle Grade der Helligkeit und der Sättigung, des Schwarz und des Weiss, kennen gelernt hat, so ist in unserem Falle nur nötig, einen gewissen Grad davon, den man schon kennt, mit der blauen Farbe gemischt vorzustellen. Dieses braucht aber nicht so genau wissenschaftlich gemacht zu werden. Wenn alle Materialien zu einer Vorstellung der Einbildungskraft gegeben sind, so besorgt sie die Combination fast unbewusst und so geschickt, dass die Vorstellung nachher als eine ganz einfache (nicht zusammengesetzte) angesehen werden kann.

Wir haben gesehen, nichts kann uns zu der Annahme zwingen, dass Raum und Zeit, im Gegensatz zu den anderen Sinnesqualitäten, apriorische Formen der Sinnlichkeit sind, die aller Erfahrung vorhergehen. Die Möglichkeit der allgemein gültigen, notwendigen Sätze der Mathematik lässt sich, selbst bei Einräumung ihres synthetischen Charakters, sehr wohl auch ohne diese Annahme erklären. Noch mehr, diese Annahme allein würde uns ganz und gar nichts nützen, wenn wir nicht den sehr wichtigen Unterschied in Bezug auf die Art und die Natur der Synthesis bei den eigentlich mathematischen, d. i. Verhältnis- und bei den eigentlich naturwissenschaftlichen, d. i. Seins-, oder Geschehensurteilen konstatieren könnten. Ob Raum und Zeit apriorische, oder aposteriorische Vorstellungen sind, ist bei Feststellung mathematischer Proportionen ganz gleichgültig. Die Hauptsache ist dabei, dass die Synthesis, die da mit Hilfe der Anschauung, Zählung, Messung, also der Erfahrung, vollzogen wird, nur dazu dient, die genaue Bestimmung eines Verhältnisses zu unserer Erkenntnis zu bringen, dessen reales Bestehen, ja dessen (potentielles) Bestimmtsein durch die Objekte selbst gegeben ist. Wenn nun das, was die Erfahrung zu leisten hat, bloss darin besteht, das an und für sich Bestehende und mit den Objekten selbst Gegebene zu unserer Erkenntnis zu bringen; so muss die erlangte Erkenntnis unbeschadet ihres empirischen Hilfsmittels allgemein und notwendig sein. Dass 5 und 7 eine bestimmte Summe, die uns aber vorläufig noch unbekannt ist, also eine Summe = x zusammen ausmachen, wissen wir ohne jede Erfahrung. Nur um dieses x ausfindig zu machen und zu bestimmen, müssen wir die Erfahrung heranziehen. Haben wir einmal durch Erfahrung, durch Zusammenzählung der beiden Zahlen die Erkenntnis erlangt, dass die gesuchte Summe, die sie zusammen ausmachen, dass das x gleich 12 ist, so muss es auf Grund des analytischen Satzes, Gleiches zu Gleichem u. s. w., von allen Objekten gelten, von denen uns 5 + 7 jemals gegeben sein werden. Dass die Winkel eines Dreiecks zusammen eine an und für sich bestimmte Grösse = x ausmachen, wissen wir ebenfalls ohne jede Erfahrung. Diese an und für sich bestimmte Grösse machen wir für unsere Erkenntnis ausfindig mit Hilfe von Anschauung und Demonstrationen auf Grund ebenfalls durch Anschauung, also Erfahrung bereits erlangter Erkenntnis. Bei dieser Operation wird uns klar, dass die bestimmte Grösse, die die Winkel eines jeden Dreiecks ausmachen, weder von der Länge der Seiten, noch von

der Grösse eines jeden einzelnen Winkels für sich abhängt, sondern von dem Verhältnis aller Winkel zu einander in einer solchen Figur. Daher gilt in Bezug darauf von allen Dreiecken, was wir von dem einzelnen ausfindig machen. Und wenn Hume in seinem Hauptwerk den Satz, die gerade Linie ist die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten, für schwankend und unsicher hält; so ist der Grund davon in seiner Behauptung zu suchen, dass wir weder in der Vorstellung, noch irgendwo in der Erfahrung eine wirkliche Gerade und daher keinen einheitlichen Massstab fur eine solche haben. Ist diese Behauptung richtig, so hilft uns die Annahme der Apriorität des Raumes ebenfalls nicht. Hätten wir einen sichern Massstab für eine gerade Linie, so könnten wir ihr Verhältnis der Grösse zu einer zwischen denselben Punkten gezogenen Krummen mit vollkommener Sicherheit auf Grund von Messungen bestimmen und diese Bestimmung würde von dem Verhältnis aller Geraden zu ihren Krummen gelten, da die Gerade immer und überall dieselbe wäre. Denn der Unterschied der Länge könnte dann auf das Verhältnis der Grösse zur Krummen gar keinen Einfluss haben, da wir doch wüssten (was ich schon oben S. 24 dargelegt habe), dass die längere eine Zusammensetzung von gleichartigen Teilen sei, und was von den Teilen in Bezug auf eine Eigenschaft gilt, die ihnen und dem Ganzen in gleicher Weise gemeinsam ist, auch vom letztern gelten muss. Die Annahme der Apriorität des Raumes wäre also dann ebenso unnötig, wie sie jetzt, da doch Hume mit seiner Behauptung, dass wir keinen genauen Massstab für die Gerade haben, Recht hat, ohne Nutzen ist. Aber wenn auch die Geometrie keinen so sichern Massstab für die gerade Linie hat, wie ihn die Arithmetik für ihre Operationen in der Einheit besitzt, so besitzt sie doch immerhin einen annähernd sichern Massstab für dieselbe. Und deswegen konnte Hume von den Grundsätzen der Geometrie sagen [1]: „Aber weil diese Fundamentalsätze von den leichtesten und der Täuschung am wenigsten unterworfenen Erfahrungen abhängen, so gewähren sie ihren Folgerungen einen Grad von Genauigkeit, dessen diese Folgerungen allein genommen keineswegs fähig sind“. Und weiter: „Und dieses ist eigentlich die Natur und der Vorteil der Geometrie, dass sie uns immer solche Erfahrungen vorhält, die uns, vermöge ihrer Simplizität, in keinen beträchtlichen Irrtum führen können“.

---

[1] Über die menschl. Natur, Bd. I, Tl. 3, Abschn. 1, S. 150.

3.
Die Apriorität des Raumes und der Zeit.

Lässt sich nun, nach unseren vorhergehenden Ausführungen, zeigen, dass die Apodiktizität von Sätzen über Proportionen bei räumlichen Grössen und bei Zahlen, ihren synthetischen Charakter selbst zugegeben, gar nicht davon abhängt, ob Raum und Zeit apriorische, oder aposteriorische Vorstellungen sind; so enthält doch die Geometrie einige Axiome, deren Bedeutung als solche, d. h. deren unbedingte Geltung für uns Menschen, wenigstens was den Raum betrifft, doch davon abhängt. Ich meine die Axiome, die die Beschaffenheit des Raumes selbst betreffen: Der Raum hat nur drei Dimensionen, zwei gerade Linien schliessen keinen Raum ein. Es sind nämlich in Bezug auf die Apodiktizität der Geometrie zwei Fragen scharf von einander zu trennen. Wird gefragt, ob auf Grund des uns gegebenen Raumes mit allen seinen Beschaffenheiten eine apodiktische geometrische Wissenschaft mit allen ihren synthetischen Sätzen durch Erfahrung möglich ist; so muss diese Frage, nach allem, was wir bis jetzt darüber vorgebracht haben, mit Ja beantwortet werden. Ob der Raum selbst a priori, oder a posteriori ist, kann dabei gar nicht in Betracht kommen. Wird aber gefragt, ob der uns gegebene Raum mit allen seinen Beschaffenheiten der einzig mögliche ist, der uns Menschen je in der Erfahrung gegeben sein kann und daran eine andere Frage geknüpft, ob unsere Geometrie mit allen ihren Sätzen für alle möglichen Dinge, die uns je in der Erfahrung gegeben sein können, unbedingte Gültigkeit hat; so wird die Beantwortung dieser Frage allerdings davon abhängen, ob der Raum, den wir haben, a priori, oder a posteriori ist. Hume, der nur die erste Frage aufgeworfen hat, konnte dieselbe in unserem Sinne mit Ja beantworten, wenn auch mit der einzigen, für die Zwecke der Erfahrung ganz unbedeutenden Einschränkung: so weit der Raum für unsere Sinne bestimmbar, d. h. messbar ist. Abgesehen aber von dieser, wie gesagt für die Zwecke der Erfahrung ganz unbedeutenden Einschränkung, gilt alles, was wir einmal von räumlichen Verhältnissen ausmachen, für alle Dinge, die dieselben räumlichen Beschaffenheiten aufweisen, d. h. für alle Dinge, die uns bekannt sind. Für ihn ist ja der Raum nichts anderes, als die Vorstellung der Gesamtheit aller gegebenen räumlichen Dinge. Und ebenso wie es ihm zwecklos erscheinen würde zu untersuchen, ob es möglich

und denkbar ist, dass uns jemals Dinge mit ganz anderen Qualitäten, als die wir kennen, in der Erfahrung gegeben sein können, so müsste ihm jede Untersuchung darüber als vergebliche Mühe und Zeitverschwendung vorkommen, ob der Raum, oder die Dinge mit den räumlichen Verhältnissen, die wir kennen, die einzig möglichen und denkbaren sind, die Gegenstand unserer Erfahrung werden können. Möglich und denkbar ist nach Hume alles, was keinen inneren Widerspruch in sich enthält. Bei Kant finden wir die beiden oben aufgestellten Fragen durcheinander gewürfelt. Jedenfalls glaubte Kant, wie aus zahlreichen Stellen hervorgeht, dass die Beantwortung der ersten Frage ebenso wie die der zweiten von der Entscheidung darüber abhängt, ob der Raum apriorischen, oder aposteriorischen Ursprungs sei. Darin hat er eben geirrt. Aber auch die andere Frage, ob es denkbar und möglich ist, dass uns Dinge mit ganz anderen räumlichen Beschaffenheiten, als die wir kennen, jemals in der Erfahrung gegeben werden könnten, für die alsdann unsere Geometrie keine Gültigkeit haben würde, war auf die Entscheidung Kants über den Ursprung des Raumes von grossem Einfluss. Der Gedanke einer solchen Möglichkeit war ihm unerträglich und für seine Auffassung eine Beeinträchtigung und Beschränkung der Apodiktizität der Mathematik. Unter apodiktisch gewiss verstand er überhaupt die uneingeschränkte und unbedingte Gültigkeit für alle mögliche Erfahrung. Und eine solche apodiktische Gewissheit forderte er für die Mathematik. Bei einer solchen Forderung blieb ihm natürlich nichts anderes übrig, als den Raum, den wir haben, (und die Zeit) selbst zu einer Bedingung aller für uns Menschen möglichen Anschauung und somit aller möglichen Erfahrung überhaupt zu stempeln. Der Raum (und die Zeit) durfte demnach nicht wie die anderen Sinnesqualitäten, Farben, Töne u. s. w., als zur Materie der Empfindung gehörig angesehen, sondern musste im Gegensatz zu diesen als Form der Anschauung erklärt werden. Und als Form durfte er nicht, wie Farben und Töne, zu äusseren, wenn auch ganz ungleichartigen Vorgängen, oder Beschaffenheiten in irgend einem Connexus stehen. Er musste in einem ganz andern Sinne als Farben und Töne und andere Sinnesqualitäten subjektiv sein. Er musste also zu einer ausschliessenden, nur und bloss subjektiven Form der Anschauung gemacht werden, in die sich die Materie der Empfindung wohl oder übel einfügen muss. Es soll aber damit keineswegs gesagt sein, dass Kant Raum und Zeit als

fertige Formen im Subjekt, als unendliche, leere Gefässe, wie Herbart spottend sagt, hingestellt hat. Es ist das Verdienst hauptsächlich Cohen's [1]), diese irrige Ansicht über Kants Theorie von Raum und Zeit aus dem Grunde widerlegt zu haben. Kant hat zweifellos die Raum- und Zeitformen als Handlungen des Gemüts gefasst, die durch äussere, respektive innere Einwirkungen empfangenen Empfindungen, aber von diesen selbst unabhängig in bestimmter Weise zu ordnen. Cohen selbst giebt aber zu, dass die von Kant behauptete Subjektivität von Raum und Zeit in einem ganz andern Sinne gemeint ist, als die schon vor Kant, von Locke und vielen anderen, behauptete Subjektivität der Empfindungsqualitäten [2]). „Die Farben sind subjektiv, sagt Cohen, aber sie beruhen nichtsdestoweniger auf dem objektiven Schwingungsverhältnisse der Moleküle. Der Raum soll a priori sein, d. h. im Subjekte seinen Sitz haben.“ Und ich füge noch hinzu nur und bloss subjektiv, ohne jede Beziehung zu äusseren, wenn auch ganz ungleichartigen Vorgängen oder Beschaffenheiten [3]). Ja, das hat Kant behauptet und musste das behaupten, wenn anders die Apodiktizität der Mathematik, in dem Sinne, wie er sie fordert sicher gestellt sein soll. Denn nur wenn der Raum eine apriorische Form ist, die einzig und allein im Subjekte und in seiner Art, gegebene Empfindung zu fassen und zu ordnen begründet ist, ohne dass dabei irgend welche Bestimmung der Objekte der Empfindung in Betracht kommt und kommen kann — also nur wenn die Objekte der Empfindung in gar keinem Connexus zu ihrem Räumlich-gefasst-werden stehen: kann der uns bekannte Raum selbst als uneingeschränkte Bedingung aller möglichen äusseren Erfahrung, (und ebenso die Zeit aller möglichen innern Erfahrung), angesehen worden; nur dann kann die Apodiktizität der Mathematik, wie Kant sie fordert, sicher gestellt sein. Wenn nun Kant in einigen Stellen, wo er sich gegen die Identifizierung seiner Theorie mit dem materialen Idealismus Berkeley's wehrt, diese seine Theorie vom Raum mit der Locke's von den sekundären Qualitäten vergleicht [4]), so war Kant in dem Augenblick, als er es niederschrieb, über seine eigene Theorie nicht ganz im Klaren, natürlich ohne

---

[1]) Kants Theorie d. Erfahr. S. 39 f. u. öfter.

[2]) Vergl. ebenda S. 48.

[3]) Vergleiche auch Vaihinger's Comm. II, Exkurs über die möglichen Fälle, S. 134 ff. besonders S. 141 f.

[4]) Vergl. Prolegomena (Reclamsche Ausg.), S. 67 f.

dass seine Abwehr des materialen Idealismus deshalb an und für sich unberechtigt wäre. Die Subjektivität des Raumes (und der Zeit) nach Kant hat eine durchaus andere Bedeutung, als die der sekundären Qualitäten nach Locke. Und wenn Kant in derselben Stelle sagt: er müsste, wenn er seine Theorie vom Raume aufgäbe, sagen, „dass die Vorstellung vom Raume nicht bloss dem Verhältnisse, was die Sinnlichkeit zu den Objekten hat, sondern dass sie sogar dem Objekt völlig ähnlich sei, womit er aber so wenig Sinn verbinden kann, als mit der Behauptung, dass die Empfindung des Roten mit der Eigenschaft des Zinnobers eine Ähnlichkeit habe“: so ist es nicht ganz richtig, denn Kant hat in der That vom Raume etwas anderes behauptet, als das, was von der Empfindung des Roten durch die Einwirkung des Zinnobers allgemein zugegeben wird. Die Empfindung der roten Farbe hat allerdings keine Ähnlichkeit mit einer Eigenschaft des Zinnobers, aber nichtsdestoweniger ist sie von einer Eigenschaft desselben bedingt, von der Eigenschaft nämlich, solche Ätherschwingungen auf unsere Netzhaut einwirken zu lassen, die in uns die Empfindung der roten Farbe hervorrufen. Die Vorstellung des Raumes aber darf im konsequenten Sinne Kants, entgegen Leibniz und Hume, weder von, wenn auch ganz ungleichartigen Eigenschaften, noch Verhältnissen äusserer Objekte abhängig, oder bedingt sein, wenn anders der Raum, nach Kants Forderung, als uneingeschränkte Bedingung aller möglichen äusseren Anschauung und eben darum die Geometrie für alle möglichen Dinge äusserer Erfahrung gelten soll [1]).

Nachdem wir festgestellt, was die eigentliche, konsequente Ansicht Kants von der Idealität und Subjektivität des Raumes und der Zeit in sich schliesst, wollen wir nun untersuchen, ob er mit dieser seiner Hypothese wirklich das erreicht hat und er-

---

[1]) Ich möchte hier wenigstens eine der vielen Stellen citieren, wo Kant seine Ansicht über die Apriorität und Subjektivität des Raumes und der Zeit ganz konsequent vorträgt: „Raum und Zeit sind die reine Form derselben (der Receptivität der Sinnlichkeit), Empfindung überhaupt die Materie. Jene können wir allein a priori, d. i. vor aller wirklichen Wahrnehmung, erkennen, und sie heisst darum reine Anschauung; diese ist aber das in unserm Erkenntnis, was da macht, dass sie Erkenntnis a posteriori, d. i. empirische Anschauung heisst. Jene hängen unserer Sinnlichkeit schlechthin notwendig an, welcher Art auch unsere Empfindungen sein mögen; diese können sehr verschieden sein“. Kritik d. r. V., S. 66 unten ferner.

reichen konnte, was er eigentlich wollte und woran ihm hauptsächlich gelegen war. Es ist ein missliches Unternehmen, feststellen zu wollen, was überhaupt jemals Gegenstand unserer Erfahrung werden, oder nicht werden kann. Wir können höchstens die Erfahrung, die wir schon haben, zu analysieren und die Bedingungen der Möglichkeit eben dieser Erfahrung aufzufinden suchen, wir können aber nicht die Bedingungen aller möglichen Erfahrung überhaupt ein für allemal feststellen. Denn die Begriffe, Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und Bedingungen aller möglichen Erfahrung, sind durchaus zweierlei, die aber leider Kant und auch Cohen und viele andere Kantianer sehr oft mit einander verwechseln. Die Bedingungen aller möglichen Erfahrung feststellen zu können, ist nur dann Aussicht vorhanden, wenn diese Feststellung selbst a priori geschehen könnte. Das versucht Kant in der That und glaubt es durchführen zu können, indem er von dem Begriffe der Möglichkeit der Erfahrung ausgeht und die Bedingungen für dieselbe aufzuweisen und festzustellen sucht. Er bemerkt aber dabei nicht, dass er, indem er dies thut, doch schon etwas und zwar sehr vieles voraussetzt, nämlich die ganze Erfahrung, die wir haben. Er dreht sich daher, wie es bei einem solchen Unternehmen gar nicht anders sein kann, im Kreise herum. Von der Möglichkeit der Erfahrung, die wir haben, kann nimmermehr auf alle mögliche Erfahrung überhaupt geschlossen werden. Die Bedingungen der Erfahrung, die wir schon haben, können am Ende, wie es sehr wahrscheinlich ist, in gleicher Weise von den Dingen an sich, wenn man solche annimmt, oder von der Beschaffenheit der gegebenen Impressionen, wie von unserer Erkenntnisthätigkeit abhängen und bedingt sein. Diese Bedingungen, oder vielmehr wichtigsten Bestandteile der Erfahrung müssen uns, solange uns keine anderen Dinge und somit auch keine andere Erfahrung, als die wir haben, gegeben sind, als notwendige Vorstellungen, oder Begriffe erscheinen. Eine solche Notwendigkeit kann aber nicht anders, als psychologisch erklärt werden. Es bleibt daher immer denkbar und möglich, dass uns einmal ganz anders geartete Dinge gegeben sein und wir alsdann auf Grund und unter dem Einfluss derselben eine ganz andere Erfahrung mit ganz anderen Bedingungen, oder richtiger Hauptbestandteilen ausbilden könnten. Die Feststellung von apodiktisch gewissen Erkenntnissen und Bedingungen für alle mögliche Erfahrung, wie Kant sie fordert und durchzuführen sucht,

ist daher eine vergebliche Bemühung und ein Ding der Unmöglichkeit. Begnügt man sich aber mit der Feststellung von apodiktischen Erkenntnissen innerhalb der uns bis jetzt gegebenen Erfahrungswelt, so braucht man wiederum keine Theorien von apriorischen Formen der Anschauung. Jedenfalls braucht man sie nicht, wie ich im vorangehenden Abschnitt gezeigt habe, für die Mathematik. Denn die Apodiktizität der Mathematik innerhalb einer Erfahrungswelt, wie wir sie bis jetzt kennen gelernt, innerhalb eines Raumes von drei Dimensionen, ist, wie ich gezeigt habe, auch ohne etwas Apriorisches im Kantischen Sinne anzunehmen, sehr wohl zu erklären. Noch mehr, eine jede derartige Annahme kann für ihre Erklärung von gar keiner Bedeutung sein, weil sie den Gegenstand, der erklärt werden soll, im Grunde gar nicht berührt. Der transscendentale Beweis für die Apriorität und Idealität des Raumes und der Zeit im Kantischen Sinne, d. h. für ihre ausschliessende Subjektivität, als nur und bloss im Subjekte begründete Formen, ist daher jedenfalls verloren. Die im Grunde von niemand geleugnete Thatsache der Apodiktizität der Mathematik soll beweisen, dass die Vorstellungen von Raum und Zeit, die der letzteren zu Grunde liegen, apriorische Formen der Anschauung sind, die in keiner Weise von irgend welchen Objekten, oder deren realen Eigenschaften, oder Verhältnissen abhängig sind und nur und bloss im Subjekte ihren Sitz und Ursprung haben. Wie wird nun die Apodiktizität der Mathematik selbst gefasst? Bedeutet sie die notwendige Gültigkeit der mathematischen Sätze für alle Gegenstände, die wir bis jetzt in unserer Erfahrungswelt kennen gelernt haben, also für alle Gegenstände, die gemäss ihrer Beschaffenheit für uns räumliche und zeitliche Eigenschaften haben: so ist eine solche Apodiktizität der Mathematik auch ohne die Annahme einer Apriorität im Sinne der ausschliessenden Subjektivität von Raum und Zeit sehr wohl zu erklären und sicherzustellen. Ja, eine solche Annahme hat gar nichts, wie ich es bereits dargethan, mit der Erklärung und Sicherstellung der Apodiktizität der Mathematik in diesem Sinne zu schaffen. Bedeutet aber die Apodiktizität der Mathematik die notwendige Gültigkeit der mathematischen Sätze für alle möglichen Dinge, die uns jemals in der Erfahrung gegeben sein könnten, so muss die Behauptung einer solchen Apodiktizität der Mathematik noch erst selbst bewiesen werden. Dieses ist aber nur auf dem einzigen Wege möglich, indem bewiesen wird, dass die Vorstel-

lungen von Raum und Zeit in gar keiner Weise von realen Eigenschaften und Verhältnissen der Dinge abhängen und nur und bloss, einzig und allein im Subjekte ihren Ursprung haben, als Formen seiner Fassungsart, in die sich die Eindrücke aller möglichen Dinge wohl oder übel einfügen müssen, wenn sie überhaupt Gegenstände unserer Anschauung werden sollen. Wie soll nun das, was allein die Apodiktizität der Mathematik in dem jetzt gewollten Sinne erst beweisen und sicherstellen kann, selbst aus dieser Apodiktizität der Mathematik bewiesen werden?! Einen handgreiflicheren Zirkelschluss giebt es kaum! Und dieser Zirkelschluss wurzelt in dem Grundirrtum des ganzen Unternehmens, in dem Versuch, von dem Begriff der Möglichkeit der Erfahrung die Bedingungen für alle mögliche Erfahrung abzuleiten und festzustellen. Mit dem transscendentalen Beweise ist es also nichts.

Aber Kant hat ja in der metaphysischen Erörterung des Begriffes vom Raume (und im entsprechenden Abschnitt von der Zeit) versucht, die Apriorität und Subjektivität des Raumes (und ebenso der Zeit) auch auf anderem Wege zu beweisen. Vielleicht gelang es ihm da besser. Und wenn das der Fall sein sollte, so wäre damit auch zugleich die Apodiktizität der Mathematik, wie er sie fordert, sicher gestellt. Wir wollen daher auch diese Beweise untersuchen, um zu zeigen, dass der Grundirrtum, die Verwechslung der Begriffe der Möglichkeit der Erfahrung und aller möglichen Erfahrung, auch da alle seine Bemühungen scheitern lässt. Wir verzichten aber füglich darauf, nach Art der Kantphilologen, jedes Wort einzeln zu interpretieren und zu untersuchen. Es genügt für unsern Zweck bloss zu untersuchen, ob nicht in diesen Argumenten vielleicht etwas enthalten ist, was zur Annahme einer Apriorität von Raum und Zeit im Sinne einer ausschliessenden Subjektivität zwingen kann. Die Voraussetzung, auf die sich das erste Argument stützt, besagt zweierlei. Ich bemerke aber gleich, dass der eigentliche Beweisgrund der zweite Punkt der Voraussetzung ist. Erstens, dass wir die Dinge ausser und neben einander, zweitens, dass wir sie allesamt in einem Raume, in dem wir uns auch selbst befinden, wahrnehmen. Was den ersten Punkt betrifft, so besagt er, dass wir die Dinge räumlich wahrnehmen und um das zu können, muss die Fähigkeit dazu bereits vor der Wahrnehmung in uns vorhanden sein. Das wird niemand bestreiten. Aber ganz dasselbe gilt auch von Farben

und Tönen und andern Sinnesqualitäten. Um die Dinge farbig und tönend wahrnehmen zu können, muss die Fähigkeit dazu bereits vor der Wahrnehmung in uns vorhanden sein. Aber nichtsdestoweniger ist die Wahrnehmung des Farbigen und Tönenden (samt der Befähigung dazu) von gewissen Beschaffenheiten der Dinge selbst abhängig und ebenso kann es auch mit der Wahrnehmung des Räumlichen bewandt sein. Dieses soll aber, wie gesagt, als eine Bemerkung nebenbei gelten, die den Zweck hat, das Folgende leichter verständlich zu machen. Der zweite Punkt, der eigentliche Beweisgrund, besagt, dass wir die räumlichen Dinge alle insgesamt in einem Raume wahrnehmen, und also ausser denselben die Vorstellung eines allgemeinen Raumes haben, in dem wir sie und uns selbst wahrnehmen. Es ist nun die Frage, was ist das Primäre und was das Sekundäre, was die Bedingung und was das Bedingte. Hume lehrte: Die räumlich, farbig u. s. w. gearteten Dinge sind uns zuerst als Impressionen gegeben. Wenn wir von allen sonstigen Eigenschaften der Dinge abstrahieren und nur ihre Eigenschaft des Räumlichen vorstellen, so erlangen wir die Vorstellung vom Raume. Eine ähnliche Ansicht vertritt auch Leibniz. (Der Unterschied zwischen Leibniz' Lehre vom Raume und der Hume'schen braucht hier nicht erörtert zu werden, weil er in diesem Zusammenhang gleichgültig ist.) Da sagt Kant, die räumlichen Dinge können wir nur im Raume wahrnehmen, also muss die Vorstellung des Raumes der Wahrnehmung der räumlichen Dinge vorhergehen und sie allererst möglich machen. Darauf ist zu erwidern: allerdings, nachdem wir die Vorstellung des Raumes durch Erfahrung ausgebildet haben, müssen wir die räumlichen Dinge im Raume wahrnehmen. Wie mag es aber mit den ersten Wahrnehmungen des Kindes bestellt sein? Nimmt es auch gleich die räumlichen Dinge im Raume wahr? Wer kann darüber entscheiden? Jedenfalls ist es nicht wahrscheinlich. Das Kind wird wahrscheinlich zuerst bloss räumliche Dinge wahrnehmen und erst nach und nach die Raumvorstellung ausbilden, indem es allmählich und stetig beobachtet, dass diese räumlichen Dinge von anderen räumlichen und diese wieder von anderen u. s. w. umgeben sind. Die Vorstellung des Raumes ist eigentlich nichts anderes, als die Vorstellung der Gesamtheit der uns bis jetzt durch Impressionen gegebenen räumlichen Dinge. Sie ist daher potentiell unendlich, weil wir, wenn wir überhaupt vorstellen, immer ein Etwas, also nichts Leeres und Inhaltsloses vorstellen können.

Wir müssen daher, sobald unsere Einbildungskraft thätig ist, die Dinge als von anderen umgeben vorstellen, die, solange uns keine anders gearteten, äusseren Impressionen gegeben sind, ebenfalls räumlich vorgestellt werden müssen. Nur auf diese und keine andere Weise wird unsere Raumvorstellung gebildet. Geht man aber vom Begriffe der Möglichkeit der Erfahrung aus — der Erfahrung, die im letzten Grunde unter dem Einfluss der uns bis jetzt gegebenen Impressionen ausgebildet worden ist; so wird natürlich die Raumvorstellung als notwendige Bedingung, oder richtiger als wesentlicher Bestandteil eben dieser Erfahrung angesehen werden müssen. Daraus ist aber nimmermehr die Vorstellung des Raumes mit allen seinen Beschaffenheiten als notwendige Bedingung für alle mögliche äussere Erfahrung überhaupt zu beweisen. Damit ist nun auch das zweite Argument hinfällig geworden. Dieses Argument ist ohnehin durch Herbart gründlich widerlegt, und auch die Anstrengungen Liebmanns und Cohens vermögen nicht, ihm wieder aufzuhelfen [1]). Das zweite Argument ruht auf der Behauptung: Wir können alle Gegenstände aus dem Raume wegdenken, den Raum selbst aber nicht. Daraus soll folgen, der Raum muss als eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äusseren Anschauungen zum Grunde liegt, als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen werden. Wir können alle Gegenstände aus dem Raume wegdenken, den Raum aber können wir nicht wegdenken, sondern müssen ihn stets vorstellen. Was sind Gegenstände? Vorstellungen von gewisser Gestalt, Farbe u. s. w. Wir können also einen leeren, farblosen Raum vorstellen. Hume aber behauptet gerade das Gegenteil. Wir können zwar unausgedehnte farbige Punkte vorstellen, Räumliches ohne Farbiges, oder Tastbares nicht [2]). In der That haben beide zur Hälfte Recht und zur Hälfte Unrecht. In der Wirklichkeit können wir weder Ausgedehntes ohne Farbe, oder Tastbares, noch Farbiges, oder Tastbares ohne Ausdehnung vorstellen [3]). Kant aber behauptet hier, es sei möglich, blossen Raum vorzustellen. Im Ab-

---

[1]) Vergl. Vaihingers Comm., II. S. 198 ff.

[2]) Über die menschl. Natur, Bd. I, Tl. 2, Abschn. 3, S. 89 f. und Abschn. 4, S. 92 und Tl. 4, Abschn. 4, S. 447 f.

[3]) Vergl. Stumpf, Über den psychol. Ursprung der Raumvorstellung, S. 13 Anm. Stumpf hebt merkwürdigerweise nicht hervor, dass Hume sogar das Gegenteil von Kants Ansicht behauptet.

schnitt, die Antizipationen der Wahrnehmung und an anderen Stellen sagt aber Kant selbst: „Denn der gänzliche Mangel des Realen in der sinnlichen Anschauung kann erstlich selbst nicht wahrgenommen werden“ [1]). Also wahrgenommen kann er nicht werden, vorgestellt aber ja. Dieser Widerspruch, der sich in der That heben lässt, geht uns hier nichts an. Jedenfalls geht hier aus Kants Worten hervor, dass es möglich sei, blossen Raum vorzustellen. Aber einfach Nichts kann doch nicht vorgestellt werden, denn Nichts vorstellen bedeutet so viel als nicht vorstellen, es ist aber unmöglich, weil sich widersprechend, zu gleicher Zeit vorzustellen und nicht vorzustellen. Also muss Kant hier der Meinung gewesen sein, dass der blosse Raum schon Inhalt einer Vorstellung sein kann. Wenn aber dem so ist, warum lässt sich nicht die behauptete Notwendigkeit der Raumvorstellung in der Weise erklären, dass der Raum in der That die letzte und höchste Abstraktion ist. Wenn wir in ein Tonstück vertieft sind, oder unsere Phantasie mit der Beobachtung unseres inneren Seelenlebens beschäftigt ist, da müssen wir doch sicherlich keinen Raum dabei vorstellen. Wenn nun die Notwendigkeit der Raumvorstellung behauptet wird, so kann es doch nur so gemeint sein, dass wir, sobald wir äussere Dinge vorstellen, von allem, wie Farben, Tönen u. s. w. abstrahieren können bis auf den Raum. Nun ist es doch selbstverständlich, dass etwas in unserer Vorstellung als Inhalt übrig bleiben muss, wenn sie nicht gänzlich aufgehoben werden soll. Umgekehrt aber, vom Raum abstrahieren und nur Farbiges vorstellen, muss schon deswegen unmöglich sein, weil man nicht einen Artbegriff ohne seinen Gattungsbegriff vorstellen kann. Wenn man z. B. die blaue Farbe vorstellt, so muss man jedenfalls den Begriff des Farbigen überhaupt mit vorstellen. Der Raum ist, wenn wir auch schon die Kantische Voraussetzung der Möglichkeit Raum allein vorzustellen und der Notwendigkeit der Raumvorstellung gelten lassen, die letzte und höchste Abstraktion der äusseren Dinge, wie sie uns bis jetzt gegeben sind; daher können wir in unserer Vorstellung von allem andern abstrahieren, vom Raume als dem letzten und höchsten abstrakten Begriff aller Dinge aber nicht.

Aber der Raum ist kein Begriff, sondern eine Anschauung, behauptet das dritte Argument. Alle Teile des Raumes sind in

---

[1]) Kritik d. r. V., S. 167.

dem einen Raume enthalten und fallen nicht unter den Begriff des Raumes. Aber der Raum ist ja das Merkmal des Ausser- und Nebeneinander-Seins aller uns bis jetzt gegebenen äusseren Dinge. Wie sollen denn die einzelnen, gleichartigen Teile des Raumes anders, als ausser und neben einander befindlich und daher auch nur in einem Raume gedacht und vorgestellt werden? Die verschiedenen räumlichen Figuren, wie Kreis, Dreieck u. s. w. fallen in der That unter den Begriff des Räumlichen. Der Raum selbst aber muss als einig vorgestellt werden, in dem sich alle seine Teile neben einander befinden, weil er eben das Merkmal des Nebeneinander der Dinge, oder die Vorstellung der Gesamtheit der Dinge mit Abstraktion aller ihrer anderen Qualitäten ist.

Wir haben nun gesehen, weder die transscendentale, noch die metaphysische Erörterung konnte die Apriorität des Raumes (und der Zeit) im Sinne der ausschliessenden Subjektivität beweisen. Wenn aber dem so ist, so ist auch die Apodiktizität der Mathematik, wie Kant sie fordert, ihre uneingeschränkte und unbedingte Gültigkeit für alle möglichen Dinge, für Dinge aller möglichen Erfahrung überhaupt, unmöglich sicherzustellen. Die Apodiktizität der Mathematik im engeren Sinne aber, ihre unbedingte Gültigkeit für alle Dinge unserer Erfahrung, für alle Dinge von gleichartigen räumlich-zeitlichen Beschaffenheiten, wie sie uns bis jetzt in der Erfahrung gegeben sind — eine solche Apodiktizität der Mathematik ist auch ohne die Annahme der Apriorität des Raumes und der Zeit fest begründet und sicher gestellt und würde durch diese Annahme gar nicht fester und sicherer werden. Die ganze transscendentale Ästhetik muss also in diesem Betracht einerseits als vergebliche, andererseits als unnötige Bemühung angesehen werden, sodass wir, was die Erklärung der Apodiktizität der Mathematik betrifft, ausrufen müssen: zurück auf die Bahn, die uns Hume gezeigt hat! Ebenso liegt kein zwingender Grund vor, die Vorstellungen von Raum und Zeit, im prinzipiellen Gegensatze zu den anderen Sinnesqualitäten, als ausschliessend subjektive Formen der Anschauung hinzustellen, die zu gar keinen Beschaffenheiten oder Verhältnissen der Dinge in Beziehung stehen.

Jedoch, glaube ich, lässt sich ein Unterschied zwischen der Vorstellung des Raumes und der der Zeit auf Grund folgender Erwägung herausspekulieren. Wenn wir vom Raume, wie von den anderen Sinnesqualitäten nur sagen können, sie sind Bedingungen, oder richtiger Hauptbestandteile unserer, aber nicht aller mög-

lichen und denkbaren Erfahrung, so können wir von der Zeitvorstellung, jedenfalls im Sinne Kants, wenn auch nicht auf Grund seiner Beweisführung, behaupten, sie ist und muss sein ein Hauptbestandteil aller für uns Menschen möglichen und denkbaren Erfahrung. Denn wenn auch die Zeit nur die abstrakte Vorstellung der Succession unserer Vorstellungen ist, so ist sie doch jedenfalls nicht vom Inhalte der letzteren, wie es bei der Raumvorstellung sein mag, abhängig und bedingt. Was uns auch jemals als Inhalt unserer Vorstellungen gegeben sein möchte, wir würden es doch immerhin in unserer Art, also successive vorstellen und auf Grund derselben die Zeitvorstellung bilden müssen. Dadurch, dass die Zeitvorstellung nicht durch den Inhalt des Vorgestellten, sondern nur durch die Art des Vorstellens entsteht und entstehen kann, unterscheidet sie sich von der Raumvorstellung und muss als notwendiger Hauptbestandteil aller für uns Menschen möglichen Erfahrung angesehen werden.

4.

Die Kategorien.

(Substanz, Kausalität).

Wir haben oben den wichtigen Unterschied zwischen der Natur der Synthesis in mathematischen und derjenigen in naturwissenschaftlichen Sätzen erkannt und festgestellt. Das Verhältnis, in dem die Objekte der Mathematik zu einander stehen, ist schon durch die Begriffe eben dieser Objekte selbst gegeben, so dass ich keine besondere Erfahrung brauche, um das Vorhandensein eines Verhältnisses überhaupt einzusehen. Die Einsicht des Bestehens des Verhältnisses zwischen den Objekten kann also auf analytischem Wege, durch Definition ihrer Begriffe erlangt werden. Die Synthesis, die dennoch erforderlich ist, um ein mathematisches Urteil zu vollziehen, besteht bloss in der genauen Bestimmung des Verhältnisses. Diese Einsicht der genauen Bestimmung kann allerdings auf analytischem Wege, durch Definition der Begriffe nicht erlangt werden. Dazu ist Erfahrung, als Anschauung, Zählung, Messung notwendig. Wenn aber die Synthesis, die mit Hilfe der Erfahrung vollzogen wird, bloss darin besteht, ein Verhältnis, das mit den Objekten selbst gegeben und durch sie selbst schon (potentiell) bestimmt ist, zu unserer Erkenntnis zu bringen; so muss die erlangte Erkenntnis, unbeschadet ihres empirischen Hilfs-

mittels, allgemein und notwendig sein. Bei den Objekten der Naturwissenschaft hingegen wird schon durch die Behauptung des Bestehens eines Verhältnisses eine Synthesis vollzogen. Denn auf bloss analytischem Wege, durch Definition der Begriffe der Objekte, kann ich noch nicht einsehen, dass die Objekte überhaupt in einem Verhältnis zu einander stehen. Dass ein Dreieck drei Winkel, die Summe dieser Winkel irgend eine Grösse haben muss, ist eine Einsicht, die mit dem Begriffe der Objekte selbst gegeben ist. Es handelt sich nur darum, eben die Grösse der Summe, die doch schon (potentiell) bestimmt ist, ausfindig zu machen. Der Begriff des Holzes im Feuer und der Begriff der Verbrennung aber haben gar keine logische Beziehung zu einander. Ich muss schon eine Synthesis vollziehen, wenn ich die beiden Vorstellungen überhaupt in ein Verhältnis, in eine Beziehung zu einander bringe. Und wenn mir auch die Erfahrung eine Beziehung zwischen den beiden Erscheinungen, dem Holze im Feuer und dem Prozess der Verbrennung zeigt, so sehe ich noch keine solche in dem Inhalte der Erscheinungen selbst, sondern bloss zwischen den Zeitpunkten, in denen diese Erscheinungen ihr Dasein haben. Wenn ich finde, dass die Winkel des Dreiecks = 2 R., so finde ich eben, dass die beiden Grössen ihrem Gehalte nach übereinstimmen, dass sie, abgesehen von der Figur, quantitativ als Raumumfang allein betrachtet, wirklich identisch sind. Wie ich diese Identität herausgefunden und eingesehen habe, kann doch dabei gleichgültig sein. Ist es einmal herausgefunden, so weiss ich, dass sie identisch sind, und wenn sie es einmal sind, so können sie niemals aufhören, es zu sein. Sehe ich das Holz im Feuer und den Prozess des Verbrennens auf einander folgen, so ersehe ich nicht daraus, dass die beiden Erscheinungen als solche, ihrem Inhalte nach, etwas mit einander zu thun haben. Ich sehe nur, dass die Zeitpunkte, in denen sie ihr Dasein haben, auf einander folgen. Die Zeitpunkte an sich aber führen nichts bei sich, was sie aneinander ketten, was sie zusammenhalten sollte. Das ist die grosse Frage, die Hume aufgeworfen hatte. Und die Bemühung Kants, durch die Entdeckung des synthetischen Charakters der Mathematik „die Metaphysik [an dieser Stelle bedeutet das Wort bei Kant, die allgemeinen Sätze der Naturwissenschaft, oder die reine Naturwissenschaft] in gute Gesellschaft zu bringen[1]“, hat ihren Zweck nicht

[1] Prolegomena, S. 48/9.

erreicht. Der synthetische Charakter der Mathematik ist und bleibt ein ganz anderer, als der der naturwissenschaftlichen Sätze, und „die Streiche, welche (von Hume) den letzteren zugedacht waren,“ treffen die erstere doch nicht. Die berühmte Alternative, welche Kant Hume stellt, entweder alles fallen lassen, weder Mathematik, noch Naturwissenschaft, oder beide aufrecht erhalten — diese Alternative gilt nicht!

Aber wenn auch Hume auf diese Weise nicht zu überwinden ist, wenn es auch Kant nicht gelungen ist, Hume mit einem grossen Schlage zu besiegen, so ist doch noch möglich, dass es ihm in kleineren Treffen besser geglückt sei, dass es ihm im Kampfe um die Naturwissenschaft gelungen sei, diese kostbare Beute der Hume'schen Skepsis zu entreissen. Es ist daher nunmehr unsere Aufgabe, zu untersuchen, ob Hume's Zweifel betreffs der Begriffe der Substanz und Kausalität durch Kant wirklich endgültig beseitigt und widerlegt worden seien. Wir gehen zu diesem Behufe vom Brennpunkt der ganzen transscendentalen Analytik, von dem Abschnitt „Analogien der Erfahrung“ aus. Es ist der Punkt, in den alle Kantischen Deduktionen der Analytik einmünden, in dem sie sich zusammenfinden und vereinigen, um die Hauptgrundsätze der Naturwissenschaft, die Sätze über Substanz und Kausalität zu begründen und sicherzustellen.

A. Substanzbegriff.

Was den Substanzbegriff betrifft, so nimmt Kant in seiner Beweisführung der Apriorität desselben in der ersten Analogie der Erfahrung keinen Bezug auf Hume's Kritik dieses Begriffes. Wir wissen ja, dass er es gar nicht konnte. In der Auseinandersetzung mit Hume betreffs des Kausalbegriffs in den Prolegomenen sagt Kant ausdrücklich[1]: „Ich setze noch hinzu, dass wir ebensowenig den Begriff der Subsistenz, d. i. der Notwendigkeit darin einsehen, dass dem Dasein der Dinge ein Subjekt zum Grunde liege, das selbst kein Prädikat von irgend einem andern sein könne, ja sogar, dass wir uns keinen Begriff von der Möglichkeit eines solchen Dinges machen können (obgleich wir in der Erfahrung Beispiele seines Gebrauches aufzeigen können)“[2]. Es

[1] § 27, S. 91.

[2] Es bleibt immerhin merkwürdig, dass Kant von der Hume'schen Kritik des Substanzbegriffes gar nichts gewusst haben sollte, da doch Hume im letzten (12.) Abschnitt des Enquiry (Nathansohns Übersetzung, S. 184 ff.),

bleibt uns daher nur übrig zu mutmassen, welcher Meinung wohl Hume über die Kantische Fassung des Substanzbegriffes und die Beweisführung desselben gewesen wäre, wenn er sie gekannt hätte. Dass die Überzeugung von der kontinuierlichen und unabhängigen Existenz der Objekte unserer Vorstellungen, d. h. von der Wirklichkeit der Körper als ausser uns existierender Substanzen tief und unausrottbar in der Natur des menschlichen Geistes begründet ist — von dieser Erkenntnis war niemand mehr als Hume durchdrungen [1]. Nur behauptete er, dass diese Überzeugung nicht vom reinen Verstand herrühren kann. Der reine Verstand kann nur Ähnlichkeit, oder auch vollkommene Ähnlichkeit, nicht aber numerische Identität erkennen, wenn ein Objekt unserer Wahrnehmung zu verschiedener Zeit gegeben ist. Da uns nur Vorstellungen gegeben sind und wir niemals an Dinge an sich herankommen können, unsere Vorstellungen aber als solche auch bei der vollkommensten Ähnlichkeit, d. h. logischer Identität immer numerisch verschieden sind; so hat unser Verstand absolut keinen Anhaltspunkt, denselben kontinuierliche und von uns unabhängige Existenz beizulegen, d. h. sie auf ausser uns existierende Substanzen zu beziehen. Wenn nun Kant von einer beharrlichen Substanz in den Erscheinungen spricht, so würde Hume dies als einen inneren Widerspruch, als eine contradictio in adjecto ansehen. Erscheinungen sind Vorstellungen, Vorstellungen haben keine kontinuierliche Existenz, sie können also nichts Beharrliches enthalten. Diese merkwürdige Konstruktion von der beharrlichen Substanz in den Erscheinungen, d. h. Vorstellungen hat Kant in der zweiten Ausgabe der Kritik noch extra zur Widerlegung des Idealismus benutzt. Es ist geradezu unbegreiflich, wie Kant ein so widerspruchsvolles Gebilde noch als apriorischen Begriff des reinen Verstandes hinstellen konnte. Wenn der Substanzbegriff eine verständliche Vorstellung sein soll, so muss er in dem Sinne gefasst werden, dass unsere Vorstellungen auf äussere, von uns unabhängige Dinge an sich bezogen werden. Davon ist aber hier, wie in der Widerlegung des Idealismus nicht die Rede. Hier wie dort ist nur davon die Rede, dass wir als Substratum der Zeit

---

aus welchem Buche Kant Hume's Philosophie doch kennen gelernt haben musste (vergl. Prolegomena, S. 32, Fussnote), seine Zweifel über den Substanzbegriff, wenn auch nicht ausführlich, aber doch deutlich genug vorträgt.

[1]) Vergl. Über die menschl. Natur, Bd. I, Tl. 4, Abschn. 2, S. 376 ff.

und ihrer Bestimmungen etwas Bleibendes und Beharrliches in den Erscheinungen, also unseren Vorstellungen denken müssen. Dieses Substratum können aber am Ende unsere Vorstellungen selbst sein. Denn wenn wir eine Zeit denken, so denken wir sie mit irgend welchen Vorstellungen ausgefüllt. Die Vorstellungen als solche aber wechseln und das Beharrliche dabei besteht eben darin, dass sobald Zeit gedacht wird, zugleich etwas mit vorgestellt werden muss, denn eine leere Zeit ist in der That unvorstellbar. Dass aber dieses mit der Zeitvorstellung immer Etwas - vorstellen - müssen Substanz genannt wird, ist eine merkwürdige Wortverbindung, die nur ein schon an sich verfehltes Bestreben hervorbringen kann, alles, was psychologisch notwendig gedacht werden muss, als apriorischen Begriff des reinen Verstandes hinzustellen und zu beweisen. Es nützt hier nicht von einem transsscendentalen Gegenstand, von einer Objektivierung der Erscheinungen zu sprechen. Der Verstand als solcher kann unmöglich in Erscheinungen, also unseren Vorstellungen etwas Beharrliches, d. i. eine kontinuierliche Existenz denken, da die Vorstellungen als solche immer numerisch verschieden sind. Einen solchen Widerspruch kann höchstens die Einbildungskraft, aber nicht der Verstand hervorbringen und für etwas Reales halten. Und selbst die Einbildungskraft kann bei diesem Widerspruch nicht stehen bleiben, sondern muss zu seiner Beseitigung die Existenz von Dingen an sich ausser uns annehmen, worauf sie die Vorstellungen bezieht. Bei dem Begriff der Ursache verhält sich die Sache ganz anders. Dort wäre es wenigstens an sich denkbar, dass der Verstand die Reihenfolge der Succession von gewissen Vorstellungen als notwendig und allgemeingültig und dadurch als kausal verknüpft denkt. Aber etwas Beharrliches in den Erscheinungen, d. h. Vorstellungen, oder etwas numerisch Identisches in numerisch nicht identischen Vorstellungen denken, ist ein Widerspruch, den wir dem Verstand nicht zumuten können. Wollte man aber den Kantischen Beweis für die Apriorität des Substanzbegriffes in einem andern Sinne als Kant selbst wollte [1]), interpretieren: Es muss etwas Beharrliches ausser uns als Dinge an sich existieren, denn sonst wäre die Vorstellung einer einheitlichen Zeit und die Bestimmung derselben unmöglich: so hätten wir doch da-

[1]) Denn Kant selbst erklärt ausdrücklich: „Diese Beharrlichkeit ist indes doch weiter nichts, als die Art, und das Dasein der Dinge (in der Erscheinung) vorzustellen.“ Kritik d. r. V., Erste Analogie, S. 178.

mit erstens die Möglichkeit der Vorstellung einer einheitlichen Zeit von der wirklichen Existenz von Dingen an sich abhängig gemacht, was sich aber mit der Apriorität der Zeitvorstellung nicht ganz einwandfrei verträgt; zweitens, und was wichtiger ist, bewiese dieser Schluss höchstens, dass wir Erscheinungen, d. h. Vorstellungen haben, die uns, obwohl zu verschiedenen Zeiten gegeben, doch vollkommen ähnlich, an derselben Stelle befindlich, oder sich regelmässig bewegend erscheinen, so dass wir dadurch die Zeit als einheitliche Vorstellung haben und sie bestimmen können. Da wir aber an Dinge an sich niemals herankommen können, so bliebe es wiederum unmöglich, Gewisses darüber auszumachen, ob alles das bloss unsere Vorstellung ist, oder auch unabhängig von uns existiert. Wir müssten also wieder zu dem bekannten Notbehelf greifen und sagen: Der Verstand setzt bloss zum Behufe der Möglichmachung der Erfahrung die Existenz von beharrlichen Dingen an sich ausser uns voraus, wir aber kommen hinterher und stellen durch Kritik der reinen Vernunft fest, dass die Voraussetzung solcher Dinge an sich, abgesehen von der Erfahrung und dem Begriff ihrer Möglichkeit, entweder falsch, oder doch nicht erweisbar ist. Wie können wir nun eine Voraussetzung, welche die Vernunftkritik hinterher als an sich entweder falsch, oder doch unerweisbar ansehen muss, für eine Funktion des Verstandes halten? Oder sollte Kant am Ende unter Verstand dasselbe verstehen, was Hume unter Einbildungskraft? Dann wäre also das Ganze bloss ein Wortstreit!

Wir wollen das Gesagte der besseren Übersichtlichkeit halber kurz zusammenfassend rekapitulieren. Es ist eben, wie wir sehen, mit dem Substanzbegriff eine Schwierigkeit verbunden, die bei anderen Begriffen, wie z. B. dem Kausalbegriff nicht anzutreffen ist. Wir können vom letzteren ganz gut sagen, dass er nur für die Erscheinungswelt, also für die Welt unserer Vorstellungen gilt, dass er aber nichtsdestoweniger für diese wirklich und sogar notwendig und allgemeingültig ist, indem der Verstand die Reihenfolge der Succession gewisser Vorstellungen als notwendig, d. h. kausal verknüpft auffasst, wodurch der Begriff der Kausalität innerhalb der Erscheinungswelt objektive Realität erlangt. Es ist aber unmöglich, weil sich widersprechend, zu sagen, dass unsere Vorstellungen etwas Beharrliches enthalten, da sie als solche bei aller Ähnlichkeit numerisch nicht identisch sein können. Wir müssen also, wenn wirklich die Vorstellung einer einheitlichen

Zeit erst durch die Existenz eines Beharrlichen möglich ist, dieses Beharrliche als unabhängig von unseren Vorstellungen existierend, also als Dinge an sich denken. Dann aber gefährden wir die Apriorität der Zeitvorstellung. Ausserdem, und was weit wichtiger ist, müssen wir uns doch sagen, dass die eben erschlossene Existenz des Beharrlichen ausser uns doch nur unsere Vorstellung von einer solchen Existenz ist, da wir doch unmöglich an die Dinge selbst ohne Vermittelung unserer Vorstellung herankommen können. Nahmen wir aber an, dass die Existenz eines Beharrlichen ausser uns nur zum Behufe der Möglichkeit der Erfahrung gedacht wird, abgesehen davon aber sie (die Existenz des Beharrlichen eben) gar nicht wirklich, oder nicht erweisbar ist; so hat also der Verstand etwas für wirklich beharrlich gehalten, dessen Realität als Beharrliches innerhalb der Vorstellungswelt unmöglich, ausserhalb derselben jedenfalls unerweisbar ist. So etwas aber können wir unmöglich dem Verstand, höchstens nur der Einbildungskraft zumuten.

Was aber Kant bei seiner Fassung des Substanzbegriffes vorschwebt und was der innerste Kern und der letzte Stützpunkt seiner ganzen Lehre ist, das ist die Einheit des Bewusstseins, oder die transscendentale Einheit der Apperzeption. Die Einheit des Bewusstseins ist zugleich Bedingung und bedingt von der Einheit der Erfahrung, d. h. des Bewusstseinsinhalts, oder der Vorstellungen. Unser Bewusstsein erkennt sich selber in verschiedenen Zeiten als numerisch identisch. Die Vorstellung: ich denke muss alle unsere Vorstellungen begleiten können. Da aber unser Bewusstsein sich nur in seinem Inhalte, also unseren Vorstellungen erkennt und als numerisch identisch in den verschiedenen Zeiten wiedererkennt, so muss in diesem seinem Inhalte selbst, also in den Vorstellungen etwas sein, was immer dasselbe bleibt, d. h. beharrlich ist. Würde uns in unseren Vorstellungen nichts numerisch Identisches, d. h. Beharrliches erscheinen, so wären sie verschieden, so gäbe es in unserem Bewusstseinsinhalt keine Einheit und somit auch keine in unserem Bewusstsein selbst, das sich nur in seinem Inhalte kundgiebt. Wir sehen, wir haben hier in der Fassung des Substanzbegriffs die ganze Quintessenz der transscendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. Ich glaube aber, bei aller Tiefe des Denkens ist doch dabei etwas übersehen worden. Das Zustandekommen der Einheit des Bewusstseins erfordert gar nicht das Erkennen einer numerischen Identität, d. h.

eines Beharrlichen in seinem Inhalte, also den Vorstellungen, sondern es genügt schon zu diesem Behufe das Erkennen einer bloss logischen Identität derselben. Das Band, wodurch alle Inhalte unseres Bewusstseins, die Vorstellungen, zu einem einheitlichen Bündel verknüpft werden, ist, wie Hume sagt, das Gedächtnis. Ohne dieses wäre ein Bewusstsein gar nicht möglich, würden die einzelnen Vorstellungen nicht einmal zu einem Bündel verknüpft werden können. Wo das Gedächtnis gänzlich aufgehoben ist, da ist auch kein Bewusstsein. Das Gedächtnis allein aber reicht schon vollkommen aus, ein einheitliches Bewusstsein hervorzubringen. Wenn ich mich an eine frühere Zeit erinnere, so kann ich gar nicht die numerische Identität der gegenwärtigen und damaligen Vorstellungen erkennen, da sie doch als solche numerisch verschieden sind. Was ich da erkenne, ist bloss die logische Identität, die Ähnlichkeit, oder auch die vollkommene Ähnlichkeit der damaligen Vorstellungen mit den gegenwärtigen, die Ähnlichkeit des Inhalts, der räumlichen Verhältnisse, der Gefühle, die sie dann begleitet haben, wie jetzt. Die Einheit des Bewusstseins ist schon dazu notwendig und damit gegeben. Denn dadurch, dass ich die Ähnlichkeit zwischen meinen Vorstellungen von dann und jetzt erkenne, ist mein Bewusstsein von dann und jetzt zu einer Einheit verbunden, ohne dass die Vorstellungen selbst in irgend einem Punkte als numerisch identisch erkannt zu werden brauchen, ohne dass uns in ihnen etwas Beharrliches zu erscheinen braucht.

Was nun die genaue Zeitbestimmung anlangt, so wird sie solange möglich sein, als uns, wie bis jetzt, glücklicherweise gewisse Komplexe von Vorstellungen gegeben sind, an denen wir einerseits und zum grössten Teile vollkommene Ähnlichkeit mit früher gehabten Vorstellungskomplexen erkennen, andererseits Abweichungen von denselben, d. h. Änderungen im Vergleiche mit denselben unterscheiden können und diese Veränderungen sich immer auf eine proportionale Zeitdauer zurückführen lassen. Denn wenn wir auch immer wieder und wieder von beharrlichen Substanzen und der Veränderung ihres Zustandes reden, so bleibt es uns doch unmöglich, an diese bloss vermuteten Dinge heranzukommen. Was uns unmittelbar und gewiss gegeben ist, sind nur unsere Vorstellungen, die als solche immer numerisch verschieden sind. Und die genaue Zeitbestimmung kommt doch in der That nur dadurch zustande, dass wir an gewissen Vorstellungskomplexen

teilweise Ähnlichkeit und teilweise Abweichung, d. h. Veränderung erkennen, und dass wir diese Veränderungen glücklicherweise immer auf eine proportionale Zeitdauer zurückführen können. Solange unser Vorstellungsverlauf eine solche Beobachtung zulässt, wird eine genaue Zeitbestimmung möglich sein. Hört das aber einmal auf, und es ist denkbar und daher möglich, dass es einmal aufhört, dann wird eine genaue Zeitbestimmung, und wenn man das Erfahrung nennt, auch Erfahrung unmöglich sein. Hat uns denn irgend ein Gott die Versicherung gegeben, dass für uns immer Erfahrung und zwar gerade eine solche, wie wir sie bis jetzt gehabt haben, möglich und wirklich sein wird, dass wir uns immer wieder und wieder darauf berufen und die Notwendigkeit aller Hauptbestandteile unserer Erfahrung, wie sie uns bis jetzt gegeben war, davon ableiten könnten?! Kant dreht sich hier wieder im Kreise herum. Die Notwendigkeit der Hauptbestandteile der Erfahrung wird für unsere Erkenntnis in Abrede gestellt. Da kommt Kant und argumentiert: Die Hauptbestandteile der Erfahrung müssen notwendig und allgemeingültig sein, denn sonst könnte es einmal kommen, dass unsere Erfahrung unmöglich wird. Aber das ist ja, was behauptet wird, dass wir mit reinem Verstand darüber keine Gewissheit erlangen können, dass die Hauptbestandteile unserer Erfahrung immer dieselben bleiben und wir immer dieselbe Erfahrung haben werden. Vorläufig ist die Möglichkeit der Erfahrung auch ohne die Annahme von einer notwendig beharrlichen Existenz, die wir auf diese Weise überhaupt nicht erweisen können, zu erklären. Ich weiss, mancher Leser wird ob diesem hartnäckigen Skeptizismus, wie er diese Betrachtungen nennen wird, unwillig werden. Aber wir treiben hier kein Spiel zum Zeitvertreib. Es ist auch nicht die Aufgabe des exakt philosophischen Denkens, unter allen Umständen alles das zu beweisen, was man gern bewiesen haben möchte. Wir untersuchen hier, was man durch reinen Verstand wirklich wissen, beweisen und gegen jeden Zweifel sicherstellen kann. Wir müssen also ehrlich sein und uns eingestehen, dass wir mit reinem Verstand über die Existenz von beharrlichen Dingen an sich ausser uns und unabhängig von unseren Vorstellungen, also über die Wirklichkeit von Substanzen nichts ausmachen können. Alles was uns unmittelbar gewiss gegeben ist, sind unsere Vorstellungen und darüber kommen wir mit reinem Verstand niemals hinaus. Die Überzeugung von der Existenz einer Aussenwelt, die tief und un-

ausrottbar in unserem Gemüte wurzelt, rührt also nicht von reinem Verstande her, sondern ist ein Glaube und daher nicht logisch, sondern einzig und allein psychologisch zu erklären.

B. Kausalitätsbegriff.

Der Unterschied zwischen Hume und Kant betreffs des Kausalbegriffs ist im Grunde derselbe wie in Bezug auf die Raumvorstellung. Es fragt sich, ob das Räumliche, oder die Raumvorstellung und ebenso ob die Succession, oder der Kausalbegriff das Primäre ist. Nach Hume werden uns zuerst die farbigen und tastbaren Punkte in der Ordnung des Nebeneinander in den Impressionen gegeben, die allgemeine und abstrakte Vorstellung dieser Ordnung ist die Raumvorstellung. Ebenso, meint Hume, wird uns zuerst die Succession der Begebenheiten, der Vorgänge in der Wahrnehmung gegeben, der Begriff der notwendig wirkenden Ursache kann daher weder auf logischem, noch empirischen Wege davon abgeleitet werden und folglich auch nicht abgeleitet worden sein. Er muss daher als Produkt der Einbildungskraft angesehen werden, welche die psychologisch-subjektive Nötigung, von der einen Vorstellung zu der andern, mit ihr vollkommen associirten, weil stets mit ihr zusammen gegebenen überzugehen auf die Objekte überträgt, wodurch nun der Begriff der notwendigen Verknüpfung der Objekte und ihrer Zustände entsteht, was nach Hume's wie auch Kant's Meinung, den eigentlichen Inhalt des Kausalbegriffes ausmacht. Kant aber sagt: die Raumvorstellung muss das Primäre sein, weil wir die Ordnung des Nebeneinander nur im Raume wahrnehmen können. Ebenso, sagt Kant, muss der Kausalbegriff das Primäre sein, weil die Wahrnehmung einer objektiven Succession in der Zeit ohne Kausalbegriff gar nicht möglich wäre. Wir sehen, es ist im Grunde der alte Streit zwischen Realismus und Nominalismus, zwischen Rationalismus und Empirismus, der Streit, ob das Allgemeine, oder das Besondere das Prius sei. Nur wird hier der Kampf auf rein erkenntnistheoretischem Boden ausgefochten. Raumvorstellung und Kausalbegriff sind nach Hume letzte und höchste Verallgemeinerungen des im besonderen Gegebenen. Sie gelten daher von diesem, aber nur von diesem. Es ist denkbar und daher für unsere Begriffe möglich, dass uns in der Zukunft anders geartete und anders sich verhaltende Dinge gegeben werden, auf Grund deren wir alsdann, wenn es gehen sollte, andere Verallgemeinerungen, oder, wenn es

nicht gehen sollte, gar keine würden machen können. Absolute Allgemeinheit giebt es für unsere Erkenntnis nicht und Notwendigkeit nur innerhalb des bereits Gegebenen. Kant aber sagt, Raum (und Zeit) und Kausalität sind für uns Menschen Bedingungen aller möglichen Erfahrung, sie sind nicht Verallgemeinerungen des im besonderen Gegebenen, sondern erst durch sie und vermöge ihrer kann uns überhaupt etwas im besondern gegeben werden. Daher werden und müssen sie unbedingt von allem gelten, was nur immer Gegenstand unserer Erfahrung werden möge.

Was nun den Raum betrifft, so haben unsere Ausführungen im Vorangehenden bereits dargethan, dass die Hume'sche Ansicht durch Kant nicht widerlegt worden ist. Wie verhält sich die Sache bei der Kausalität? Kant bemüht sich in der zweiten Analogie der Erfahrung zu beweisen, dass der Kausalitätsbegriff nicht durch Erfahrung gebildet worden sein kann, weil er erst Erfahrung möglich macht. Der Beweis wird folgendermassen geführt. Alle unsere Wahrnehmungen sind Vorstellungen unseres Bewusstseins. Nun kommt ein Satz aus der transscendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, der in allen Kantischen Beweisführungen, hauptsächlich aber in den Analogien der Erfahrung, jeder entgegengesetzten Ansicht wie ein Riegel vorgeschoben wird. Alle unsere Wahrnehmungen werden Teil für Teil successive in der Zeit von unserem Bewusstsein apprehendiert. Wenn wir dennoch in dem einen Falle die Reihenfolge unserer Vorstellungen als bloss in unserer Vorstellungsweise, in unserer subjektiven Apprehension, in dem andern Falle aber als in den Objekten selbst begründet auffassen: so ist das nur deshalb möglich, weil unser Verstand im ersten Falle die Reihenfolge als zufällig und daher bloss subjektiv, in dem andern Falle aber als notwendig und allgemeingültig und daher objektiv denkt. Wir wollen es zu erläutern suchen. Was uns auch als Erscheinung gegeben sein mag, so kann es uns doch nur in der Zeit gegeben sein. Die Zeit ist aber fliessend. Die Erscheinungen können uns also nicht alle auf einmal, sondern nur nacheinander, successive gegeben werden. Wir wissen aber trotzdem, dass sehr viele Erscheinungen in der Wirklichkeit zugleich sind und dass sie uns nur deshalb als nacheinander erscheinen, weil wir nicht alle auf einmal apprehendieren können. Von anderen Erscheinungen wissen wir wiederum, dass sie nicht allein in unserer Apprehension, sondern auch in der Wirklichkeit nacheinander sind. Was giebt uns nun

die Möglichkeit, diesen Unterschied im Dasein der Erscheinungen zu machen, da wir doch nur darüber etwas wissen können, was Gegenstand unserer Vorstellung ist, unsere Vorstellungen aber doch immer und allemal successive in unserem Gemüte erzeugt werden? Nur Eins, meint Kant, giebt uns die Möglichkeit, über die Subjektivität der Succession unserer Vorstellungen in der Apprehension hinauszukommen und einen Unterschied zu machen zwischen der objektiven Succession, die in den Erscheinungen selbst begründet ist, und einer subjektiven, die bloss in unserer Vorstellungsweise ihren Grund hat. Wenn wir die Reihenfolge des von uns apprehendierten Mannigfaltigen der Erscheinung nach Willkür umkehren oder verändern können, also das Mannigfaltige der Erscheinung nicht nach einer bestimmten Regel der Aufeinanderfolge notwendig von uns apprehendiert werden muss, so wissen wir, dass die Succession nicht in den Erscheinungen selbst, sondern nur in unserer Vorstellungsweise ihren Grund hat. Können wir aber die Ordnung der Succession der Erscheinungen nicht ändern, ist also die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen nach einer Regel bestimmt, wodurch die Notwendigkeit gedacht wird, dass die Erscheinung B auf die Erscheinung A in der Apprehension nur folgen, nicht aber ihr vorhergehen kann: so wissen wir, dass die Succession A, B nicht in der subjektiven Vorstellungsweise unserer Apprehension, sondern in den Erscheinungen selbst, also objektiv begründet ist. Die Wahrnehmung der objektiven Succession der Erscheinungen ist also allererst dadurch möglich, dass sie der Verstand als notwendige Ordnung der Aufeinanderfolge nach einer bestimmten Regel, also nach dem Begriff der Ursache und Wirkung denkt. Denn der Begriff von Ursache und Wirkung bedeutet nach Kant, wie nach Hume, nichts anderes als die notwendige Ordnung der Aufeinanderfolge von Erscheinungen. Der Begriff der Ursache und Wirkung kann also nicht, wie Hume meint, von der beständigen Wahrnehmung der Succession der Erscheinungen abgeleitet worden sein, sondern die Wahrnehmung einer objektiven Succession wird durch den Begriff der Ursache und Wirkung allererst möglich. Oder wie sich Kuno Fischer sehr fein pointiert ausdrückt[1]: „So ist es, (gerade umgekehrt als Hume gemeint hat), vielmehr das propter hoc, wodurch in allen Fällen das post hoc bestimmt wird. Zwei Wahrnehmungen,

---

[1]) Geschichte d. neueren Philos. (3. Aufl.), 3. Bd., S. 396.

die aufeinander folgen, bilden noch keine objektive Zeitfolge, noch kein post hoc: dieses hatte sich Hume nicht klar gemacht. Zwei Erscheinungen, die nicht bloss in unserer Wahrnehmung, sondern als solche aufeinander folgen, bilden keine zufällige, sondern eine notwendige Zeitfolge, d. h. eine durch Kausalität bestimmte."

Diesen Beweis für die Apriorität des Kausalbegriffes erläutert Kant an einem Beispiel. Die Wahrnehmung eines Hauses, das vor mir steht, ist nur durch successive Apprehension seiner Teile möglich. Trotzdem bin ich davon überzeugt, dass alle diese Teile, als ein ganzes Haus ausmachend, zugleich sind. Wenn ich hingegen ein den Fluss hinabfahrendes Schiff betrachte, so bin ich ganz sicher, dass es nicht allein in meiner Wahrnehmung, sondern eben sowohl in der Wirklichkeit successive dem Laufe des Flusses entlang sich bewegt und dass es sich in der Wirklichkeit, wie in meiner Vorstellung zuerst oberhalb des Flusses befand und dann immer mehr und mehr unterhalb desselben. Beide Erscheinungen werden von mir in gleicher Weise successive apprehendiert. Was bestimmt mich, die Teile des Hauses als in Wirklichkeit, also als objektiv zugleich bestehend anzunehmen und die Succession, in der sie mir gegeben sind, als bloss in meiner Vorstellungsweise begründet zu betrachten, während ich die Succession der Stellen, in denen sich das Schiff der Reihenfolge nach befindet, als in Wirklichkeit, als objektiv gegeben ansehe? Nur eine Erklärung giebt es dafür, meint Kant. Bei der Wahrnehmung des Hauses kann die successive Apprehension der Teile bald von oben nach unten, bald von unten nach oben u. s. w. erfolgen. Die Succession der Wahrnehmung steht also nicht unter einer Regel, nach der sie notwendig erfolgen müsste, ich erkenne sie (die Succession) daher als bloss subjektiv, die Teile der Erscheinung selbst, also des Hauses als in Wirklichkeit, als objektiv zugleich bestehend. Die Wahrnehmung der Succession der Stellen aber, an denen sich das Schiff der Reihenfolge nach befindet lässt sich nicht ändern. Die Succession steht also unter einer Regel, nach der sie notwendig erfolgt, oder, was dasselbe bedeutet, sie ist kausal bedingt. Ich betrachte sie (die Succession) daher als in Wirklichkeit vorhanden, als objektiv.

An dieses Beispiel anknüpfend, sucht Schopenhauer diesen transscendentalen Beweis für die Apriorität des Kausalbegriffes

zu widerlegen. „Ich behaupte dagegen, sagt Schopenhauer[1]), dass beide Fälle gar nicht unterschieden sind, dass beides Begebenheiten sind, deren Erkenntnis objektiv ist, d. h. eine Erkenntnis von Veränderungen realer Objekte, die als solche vom Subjekt erkannt werden. Beides sind Veränderungen der Lage zweier Körper gegen einander. Im ersten Falle ist einer dieser Körper der eigene Leib des Beobachters und zwar nur ein Teil desselben, nämlich das Auge, und der andere ist das Haus, gegen dessen Teile die Lage des Auges successive geändert wird. Im zweiten Falle ändert das Schiff seine Lage gegen den Strom, also ist die Veränderung zwischen zwei Körpern. Beide sind Begebenheiten," u. s. w. Den Irrtum, der Schopenhauer selber dabei unterläuft, hat bereits Cohen aufgezeigt[2]). Es handelt sich im Kantischen Beispiel nicht darum, ob die Succession der Bewegung des Auges objektiv ist, oder ob die Teile des Hauses als solche objektive Realität haben, sondern darum, ob die Reihenfolge der Succession der Wahrnehmung der Teile des Hauses objektiv, oder subjektiv ist, d. h. ob die Teile des Hauses, die mir in der Wahrnehmung succesive gegeben sind, auch in der Wirklichkeit nur nacheinander existieren. Darin hat Kant vollkommen Recht, dass die Succession der Teile des Hauses, wie sie, (die Succession), mir in der Wahrnehmung gegeben ist, bloss subjektiv und nicht objektiv ist, aus dem Grunde nämlich, weil die Einbildungskraft die Teile des Hauses nicht nach einander, sondern zugleich existierend vorstellt. Sie haben also selbstverständlich objektive Realität in noch erweitertem Sinne, indem sie in der Einbildungskraft auch dann noch existierend vorgestellt werden, wenn sie auch nicht wahrgenommen werden. Und deshalb gerade sagt Kant, dass die Reihenfolge der Succession, in der ich sie wahrnehme, nicht objektiv, sondern subjektiv ist, im Gegensatz zu der Succession der Bewegung des den Fluss hinabfahrenden Schiffes, das ebenso in der Wirklichkeit, wie in der Wahrnehmung in einer bestimmten Ordnung der Succession seine Stellen an den neben einander gelegenen Orten des Flusses hat.

Aber wenn auch der Angriff Schopenhauers auf das Beispiel auf einem Irrtum beruht, so hat er doch in der Sache selbst entschieden Recht. Es ist nicht so wie Kant meint, dass wir nur

---

[1]) Satz vom Grunde, § 23. Sämtliche Werke (Berliner Ausg.) Bd. I. S. 71 ff.

[2]) Kant's Theorie d. Erfahrung, S. 224 ff.

da eine objektive Succession der Vorgänge wahrnehmen können, wo wir ihre (der Succession) Reihenfolge notwendig und allgemeingültig denken müssen. Wenn wir zwei Begebenheiten auf einander folgen sehen, so können wir sehr wohl wissen, dass sie nicht allein in unserer subjektiven Apprehension, sondern auch objektiv auf einander folgen, ohne diese Succession und ihre Reihenfolge für eine notwendige und allgemeingültige halten zu müssen. Denn wäre dem nicht so, so müsste doch die Reihenfolge einer jeden Succession von Vorgängen, die wir in einem gegebenen Falle als objektiv erkennen, von uns als notwendig, für alle Fälle und für alle Zukunft unbedingt gültig betrachtet werden müssen, was aber gegen alle Erfahrung ist. „So ist die Succession der Töne einer Musik, sagt Schopenhauer mit Recht [1]), objektiv bestimmt und nicht subjektiv durch mich, den Zuhörer: aber wer wird behaupten, dass die Töne der Musik nach dem Gesetze von Ursach und Wirkung auf einander folgen? Ja sogar die Succession von Tag und Nacht wird ohne Zweifel objektiv von uns erkannt, aber gewiss werden sie nicht als Ursach und Wirkung von einander aufgefasst“ u. s. w. „Hierdurch wird, beiläufig gesagt, meint Schopenhauer weiter, auch Humes Hypothese widerlegt; da die älteste und ausnahmloseste Folge von Tag und Nacht doch nicht, vermöge der Gewohnheit, irgend einen verleitet hat, sie für Ursach und Wirkung von einander zu halten“. Schopenhauer polemisiert nur gegen die Kantische Beweisführung der Apriorität des Kausalbegriffes, aber nicht gegen diese Apriorität selbst, die er vielmehr mit eben derselben Entschiedenheit wie Kant behauptet. Es ist daher natürlich, dass er sich die Gelegenheit nicht entgehen lässt, beiläufig auf Hume einen Pfeil abzuschiessen. Wir wollen aber ebenfalls diese Gelegenheit benutzen, diesen Pfeil für Hume unschädlich zu machen. Ich möchte nur bemerken, dass Schopenhauer und Kant ebenfalls und nicht weniger als Hume die Pflicht haben, die Thatsache zu erklären, dass wir Tag und Nacht nicht für Ursache und Wirkung von einander halten, trotzdem sie immer und ausnahmslos auf einander folgen. Denn Kant und Schopenhauer, die die Apriorität des Kausalbegriffes behaupten, geben doch zu, dass ein empirisches Kriterium für seine Anwendung nötig ist. Dieses empirische Kriterium ist nun die empirische Wahrnehmung der ständigen Succession, was Schopenhauer

---

[1]) a. a. O., S. 73.

selbst gegen den Kantischen Beweis anführt. Nun ist doch dieses Kriterium bei der ausnahmlosen Aufeinanderfolge von Tag und Nacht gegeben, warum also wenden wir dabei nicht den apriorischen Kausalbegriff an? Ich bin aber glücklicherweise in der angenehmen Lage, Schopenhauer aus der Verlegenheit ziehen zu können, wobei er sich aber wird gefallen lassen müssen, die Ungefährlichkeit seines Angriffs auf Hume einzugestehen. Tag und Nacht können in erster Reihe schon deshalb nicht für Ursache und Wirkung von einander gehalten werden, weil sonst jedes von ihnen zugleich als Ursache und als Wirkung des andern würde gelten müssen — ein sich widersprechendes Verhältnis [1]), das sonst nirgends in der Erfahrung anzutreffen ist. Ausserdem ist das Verhältnis der Aufeinanderfolge von Vorgängen, die wir unter den Begriff der Ursache und Wirkung bringen, ein ganz anderes, als das der Aufeinanderfolge von Tag und Nacht. Jede Ursache beginnt sofort mit ihrem Eintritt in die Wirklichkeit ihre Kausalität auszuüben. Daher sagt Kant [2]): „Der grösste Teil der wirkenden Ursache in der Natur ist mit ihren Wirkungen zugleich, und die Zeitfolge der letzteren wird nur dadurch veranlasst, dass die Ursache ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblicke verrichten kann". Nun, ist mit dem Tag auch zugleich ein Teil der Nacht und mit der Nacht auch ein Teil des Tages für unsere Wahrnehmung gegeben? Hume kann also immerhin Recht haben, dass der Kausalbegriff erst durch Wahrnehmung regelmässiger und ausnahmloser Succession von Vorgängen gebildet wird, und dass die Notwendigkeit, mit der er gedacht wird in der Gewohnheit ihren Ursprung hat, trotzdem lässt er sich nicht bei aller Succession von Wahrnehmungen anwenden, namentlich da nicht, wo die Art der Succession selbst diese Anwendung nicht zulässt. Hume hat daher selbst acht Regeln aufgestellt, nach denen wir gleich wissen können, wo die Anwendung des Kausalbegriffs zulässig und möglich ist und wo nicht. Für unsern Zweck genügt es, die letzte dieser Regeln hier wiederzugeben [3]). „8. Die achte und letzte Regel, welche ich erwähnen will, ist, dass ein Ding, welches eine Zeit lang bei seiner vollkommenen Existenz ohne

---

[1]) Vergl. Schopenhauers Bekämpfung des Kantischen Begriffs der Wechselwirkung, Kritik der Kantischen Philos., Sämtl. Werke (Berliner Ausgabe), Bd. 2, S. 459 ff.

[2]) Kritik der reinen Vernunft, S. 191.

[3]) Über die menschl. Natur, Bd. I, Tl. 3. Abschn. 15, S. 347.

Wirkung ist, nicht die einzige Ursache dieser Wirkung ist ... Denn, da gleiche Wirkungen notwendigerweise aus gleichen Ursachen folgen und in Zeit und Raum aneinander grenzen, so zeigt eine, wenn auch nur einen Augenblick dauernde Scheidung derselben, dass diese Ursachen nicht vollständig sind".

Wir kehren nach dieser kleinen Abschweifung zu unserm eigentlichen Thema zurück. Weil Schopenhauer nur die Kantische Beweisführung der Apriorität des Kausalbegriffes, nicht aber diese Apriorität selbst bekämpft, vielmehr letztere mit Kant behauptet, ist es ihm nicht möglich gewesen, die Wurzel des Missverständnisses Kants in dieser Beweisführung aufzudecken. Wir wollen es nun versuchen. Wenn von der Notwendigkeit der Succession von Erscheinungen gesprochen wird, so kann diese Notwendigkeit in zweierlei Bedeutung verstanden werden. Erstens, im Sinne der Allgemeingültigkeit, nämlich, dass alle ähnlichen Erscheinungen immer und überall in derselben Ordnung der Succession auf einander folgen müssen. Zweitens in dem Sinne, dass die Succession der Erscheinungen in einem gegebenen Falle objektiv ist, d. h., dass die Erscheinungen in Wirklichkeit auf einander folgen. Die Succession ist dann für diesen Fall für unsere Wahrnehmung objektiv und notwendig. In diesem Sinne ist eigentlich alles, was einmal wirklich ist, oder war, für uns notwendig. Denn jede Erscheinung und jede Reihenfolge von Erscheinungen, die sich unserer Wahrnehmung unwiderstehlich aufdrängt, ist für uns jedenfalls für dieses eine gegebene Mal notwendig, und wenn auch diese Erscheinungen und ihre Reihenfolge niemals wieder in derselben Weise und Ordnung in der Erfahrung gegeben sein sollten. Der Unterschied zwischen Subjektivität und Objektivität der Succession von Erscheinungen besteht also nicht, wie Kant meint, darin, dass die objektive Reihenfolge von uns als notwendig im Sinne der Allgemeingültigkeit für alle Fälle und alle Zukunft, d. h. kausal verknüpft und die subjektive Succession als bloss zufällig, d. h. nicht für alle ähnlichen Fälle notwendig gedacht wird: sondern darin, dass wir bei der subjektiven Succession von Wahrnehmungen merken, dass die Reihenfolge, selbst in diesem gegebenen Falle, nicht notwendig ist, d. h. bloss durch unsere Willkür hervorgerufen wird, während wir bei der objektiven Succession fühlen, dass in dem gegebenen Falle die Reihenfolge nicht durch unsere Willkür hervorgerufen, sondern sie sich uns, ob wir wollen oder nicht, unwiderstehlich aufdrängt. Wir sehen, wie

Humes Bestimmung der realen und objektiven Existenz sich auch hier bewährt. Objektive und reale Existenz, sei es der Erscheinungen, sei es ihrer Reihenfolge in der Zeit, ist nur an der Unwiderstehlichkeit und Unabänderlichkeit zu erkennen, mit der sich diese Erscheinungen, oder die Reihenfolge unserer Wahrnehmung aufdrängen. Kants Definition der realen Existenz und der Wirklichkeit ist eigentlich dieselbe, nur hat er sie hier, wo von der Objektivität und Realität der Reihenfolge der Erscheinungen in der Zeit die Rede ist, nicht richtig angewendet. Hier will Kant auf einmal nur diejenige Reihenfolge von Erscheinungen in der Zeit als objektiv, d. h. als real existierend gelten lassen, die zu aller Zeit dieselbe bleibt, d. h. die allgemeingültig ist.

Eine Succession von Erscheinungen in der Zeit ist objektiv, wenn nicht allein meine Wahrnehmung der letzteren, sondern auch ihr Eintreten in die Wirklichkeit in einem gegebenen Falle nach einander in der Zeit erfolgt. Subjektiv ist eine Succession von Erscheinungen, wenn bloss meine Wahrnehmung der letzteren nach einander erfolgt, sie selbst aber in jedem Moment meiner Apprehension von mir wahrgenommen werden können und zwar eine jede von ihnen in jedem Moment meiner Apprehension. Da aber alle Erscheinungen bloss meine Vorstellungen sind, ich aber, nach Kants Ansicht, eine jede Erscheinung successiv in der Zeit vorstelle, so muss ich jedesmal ein Kriterium haben, wonach ich feststellen kann, ob bloss meine Wahrnehmung successiv erfolgt, oder: ob auch die Erscheinungen selbst mir nur nach einander gegeben sein können. Wie lässt sich nun feststellen, ob etwas, was ich wahrnehme, abgesehen von der Thätigkeit meines Wahrnehmens, ein Geschehen, eine Begebenheit ist, oder nicht? Die Antwort darauf kann nach allem, was ich bis jetzt darüber ausgeführt habe, nur folgende sein. Kann ich in einem gegebenen Falle die Reihenfolge meiner Wahrnehmungen willkürlich und nach Belieben bestimmen, so ist die Erscheinung als solche kein Geschehen, keine Begebenheit und die Succession bloss subjektiv. Kann ich aber die Reihenfolge meiner Wahrnehmungen während des Wahrnehmens nicht nach Belieben und nach Willkür bestimmen, sondern muss ich sie gerade so hinnehmen, wie sie zufällig und unabhängig von meinem Willen verläuft: so ist die Erscheinung als solche ein Geschehen, eine Begebenheit und die Succession objektiv. Sehe ich ein Schiff den Fluss hinabfahren, so muss ich ruhig abwarten, um zu erfahren, was da kommen

mag. Es ist an sich möglich, dass das Schiff immer weiter den Fluss hinabfahren wird, es ist aber an sich ebenso möglich, dass es plötzlich nach der entgegengesetzten Richtung sich bewegen, oder sich im Kreise drehen, oder gar in die Höhe fliegen wird. Es ist auch denkbar und möglich, dass das Schiff ohne jede Ursache bald so, bald anders sich verhalten wird. Was da aber auch geschehen mag, so geschieht es ohne mein Zuthun, ganz unabhängig von der Richtung meiner Wahrnehmung, so dass ich auf den Verlauf meiner Wahrnehmungen gar keinen Einfluss ausüben und ich nur als müssiger Zuschauer stehen und beobachten kann, der Dinge harrend, die da kommen. Alle diese und noch andere unzählige und unvoraussehbare Ereignisse, die da successiv in der Zeit eintreten können, wären, weil von meiner Bestimmung der Wahrnehmung unabhängig, wirklich und ihre Succession objektiv. Da ich aber immer beobachtet habe, dass das Schiff, wenn nichts dazwischen kommt, sich dem Laufe des Flusses entlang bewegt, so werde ich nunmehr durch Gewohnheit, d. i. Association bestimmt, eben nur diese Vorstellung von der Bewegung des Schiffes hervorzubringen, und da diese Vorstellung durch eine ausnahmslose Association und durch Verbindung mit einer gegenwärtigen Impression sehr stark und lebhaft auf mein Gemüt einwirkt, so werde ich dadurch bestimmt, an ihre Wirklichkeit, d. h. an ihr Wirklichwerden zu glauben. Wenn ich aber die Teile eines Hauses successive apprehendiere, so fühle ich, dass die Reihenfolge meiner Wahrnehmungen eben während des Wahrnehmens von mir selbst, von der willkürlichen Richtung meiner Augen abhängt. Die Succession der Wahrnehmungen drängt sich mir nicht auf unabhängig von mir, sie ist vielmehr durch meinen Willen bestimmt, sie ist daher subjektiv, d. h. sie gilt bloss von der Thätigkeit meines Wahrnehmens, die Teile des Hauses aber können in jedem Moment meiner Wahrnehmung von mir nach Willkür wahrgenommen werden. Damit ist aber nicht gesagt, dass meine eigene Bewegung für meine Wahrnehmung nicht objektiv ist. Es handelt sich nicht darum, ob ich den Verlauf der Erscheinung ändern, sondern darum, ob ich den Verlauf der Wahrnehmung der Erscheinung nach Willkür bestimmen kann. Wenn ich die Bewegung des Schiffes nach einer bestimmten Richtung hin mitunter selbst veranlassen kann, so kann ich doch den Verlauf der Wahrnehmung eben dieser Bewegung nicht bestimmen. Dagegen kann ich bei der Apprehension des Hauses den Verlauf meiner Wahr-

nehmung nach der einen, oder der andern Richtung hin bestimmen. Es ist also nicht wie Kant meint, dass wir die objektive Succession von Erscheinungen nur daran erkennen können, dass wir die Ordnung der Aufeinanderfolge der Erscheinungen als notwendig im Sinne der Allgemeingültigkeit für alle Fälle und alle Zukunft denken, sondern daran, dass wir fühlen, dass wir die Reihenfolge der Wahrnehmungen derselben nicht während des Wahrnehmens selbst bestimmen können, sondern sie (die Reihenfolge) sich uns aufdrängt, wenn wir nur nicht die Augen schliessen, oder die Ohren verstopfen. Wir erkennen daher die Reihenfolge der Töne einer Musik als objektiv, d. h. für den betreffenden Fall, obwohl durchaus nicht für alle Fälle für unsere Wahrnehmung notwendig. Bei der subjektiven Reihenfolge der Succession hingegen fühlen wir, dass sie (die Reihenfolge) in dem gegebenen Falle selbst von uns bestimmt wird, d. h., dass sie in dem gegebenen Falle selbst sich uns nicht aufdrängt, sondern subjektiv von uns hervorgerufen wird.

Zum Schluss möchte ich noch darauf aufmerksam machen, dass die Grundvoraussetzung, auf welcher die ganze Beweisführung der Apriorität des Kausalbegriffes ruht, in der Allgemeinheit, wie sie Kant behauptet sehr anfechtbar ist. Kant sagt: „Die Apprehension des Mannigfachen der Erscheinung ist jederzeit successiv. Die Vorstellungen der Teile folgen auf einander“. Diese Voraussetzung hat Kant eigentlich aus der psychologischen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe der ersten Ausgabe der Kritik d. r. V. herübergenommen[1]). Kant wollte damit den Empirismus vom Grund aus widerlegen. Er wollte zeigen, dass selbst das letzte Element aller Empirie, die einzelne Wahrnehmung schon eine Verstandesthätigkeit in sich einschliesst. Der Gedankengang Kants ist in aller Kürze ungefähr der folgende. Alle Eindrücke, die uns die Sinnlichkeit zuführt, werden uns in der Zeit gegeben, die Zeit aber besteht aus Teilen, die successiv auf einander folgen. Um nun das einheitliche Bild eines Gegenstandes zu bekommen, bedarf es der synthetischen Funktion des Verstandes, welcher Einheit und Ordnung in das ungeordnete Mannigfaltige der Sinnlichkeit bringt. Diese Funktion des Verstandes besteht vor allem im Durchlaufen des Mannigfaltigen und im Zusammennehmen desselben, welche Handlung Kant die Synthesis

---

[1]) Vergl. Kritik d. r. V., S. 115, Reclamsche Ausgabe.

der Apprehension nennt. Ich glaube aber, der Empirist braucht gar nicht diese Behauptung in dieser Allgemeinheit anzuerkennen. Wenn ein Gegenstand sich ganz in unserem Gesichtskreis befindet, so ist ein Durchlaufen und ein Zusammennehmen des Mannigfaltigen desselben von Seiten des Verstandes gar nicht notwendig, um das einheitliche Bild eines Gegenstandes zu bekommen. Wird der Gegenstand längere Zeit betrachtet, so ist es allerdings notwendig, dass wir uns der früheren Momente erinnern, um ihn als denselben zu erkennen. Die Synthesis der Reproduktion und der Recognition wäre also höchstens nur notwendig, um ihn als denselben, nicht aber um ihn als Gegenstand überhaupt zu erkennen. Dieses letztere kann die Sinnlichkeit jedenfalls in all den Fällen allein bewirken, wo ihr der ganze Gegenstand auf einmal gegeben ist. Sind wir aber so weit, so ist klar, dass wir die successiven Vorgänge und Veränderungen an all dem, was sich in unserem Gesichtskreis befindet, als ein objektives Geschehen erkennen können, ohne die Reihenfolge der Succession dieser Vorgänge und Veränderungen für notwendig im Sinne der Allgemeingültigkeit für alle Zukunft und alle Fälle halten zu müssen. Es ist also gar nicht wie Kant meint, dass die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinungen jederzeit successiv erfolgt, und dass die Vorstellungen der Teile immer auf einander folgen. Wir können vielmehr gar oft einen Gegenstand, wie z. B. ein Haus mit allen seinen Teilen auf einmal apprehendieren und dabei feststellen, dass da keine Veränderung, kein Geschehen vor sich geht, im Unterschiede zur Wahrnehmung eines den Fluss hinabfahrenden Schiffes, wo wir eine successive Veränderung der Lage wahrnehmen, ohne dabei eine notwendige Regelmässigkeit für alle ähnlichen Fälle annehmen zu müssen.

Wo wir aber die Gegenstände mit allen ihren Teilen nicht auf einmal, sondern nur successive apprehendieren können und zwar so, dass bei der Wahrnehmung des einen Teiles der andere aus unserm Gesichtskreis verschwindet, da sind wir in der That nicht imstande, so wird der konsequente Empirist sagen, mit reinem Verstande darüber auszumachen, ob die Teile in dem Augenblick, wo wir sie nicht wahrnehmen, überhaupt noch existieren. Und wenn wir sie auch nach einem Augenblick wieder wahrnehmen, so kann unser Verstand bloss Ähnlichkeit, logische aber nicht numerische Identität mit den frühern erkennen. Und wenn wir sie im praktischen Leben als numerisch identisch mit den früheren

betrachten, so ist das nicht Sache des reinen Verstandes, der rüber gar nichts ausmachen kann, sondern bloss der Einbildun kraft, welche die vollkommene Ähnlichkeit, die logische Identi aus psychologisch zu erklärenden Gründen, für numerische nin und den Dingen somit kontinuierliche und unabhängige Exist beilegt. Wenn wir nun die Teile eines Gegenstandes, z. B. ei Hauses successive und wiederholt in verschiedener Reihenfo wahrnehmen, so erkennen wir durch reinen Verstand bloss vollkommene Ähnlichkeit der Teile des Wahrgenommenen von je und früher und die Ähnlichkeit des Verhältnisses der Ordnung Teile zu einander. Mehr aber als vollkommene Ähnlichkeit Teile selbst und des Verhältnisses ihrer Ordnung zu einander ka der reine Verstand in diesem Falle nicht erkennen. Die E bildungskraft ist es daher, die diese vollkommene Ähnlichkeit, ich logische Identität nenne, für numerische Identität nimmt u den Teilen sowie dem Verhältnisse ihrer Ordnung zu einand also ihrer Gesamtheit als einem ganzen Hause kontinuierliche u unabhängige Existenz beilegt. Nennen wir den oberen Teil d Hauses, das Dach A, das obere Stockwerk B und so weiter b zum Keller C, D, so finden wir, in welcher Reihenfolge wir au die Teile des Hauses apprehendieren, dass wir immer A neben B, zwischen A und C, C zwischen B und D u. s. w. wahrnehme während wir bei einem objektiven Geschehen, bei einer Begebe heit, eine solche Ordnung gar nicht in dieser Weise feststelle können, weil die Teile der Begebenheit gleich wieder verschwinde und wir nicht wissen können, ob in der Zukunft eine Begebenhe mit ähnlichen Teilen dieselbe Ordnung im Verhältnis eben diese Teile aufweisen wird.

Wir sehen nun, die Sache verhält sich gerade umgekehrt al Kant meint. Bei der subjektiven Succession der Wahrnehmun befinden sich die Teile des Wahrgenommenen in einer bestimmte Ordnung neben einander, die Wahrnehmung selbst, in welche Reihenfolge sie auch erfolgen mag, steht daher in Bezug auf da Verhältnis der Teile zu einander unter einer gewissen Regel de Ordnung. Unsere Einbildungskraft legt daher dem Ganzen konti nuierliche und unabhängige Existenz bei. Die Teile der Wah nehmung eines Geschehens, einer Begebenheit aber verschwinde nach einander, eine willkürliche Wiederholung, sei es in derselbe sei es in einer andern Ordnung, ist da nicht in gleicher Weis möglich; wir müssen daher das Ganze für eine Begebenheit, fü

ein Geschehen halten, ohne behaupten zu können, dass es uns immer in derselben Ordnung der Succession erscheinen wird.

Ziehen wir die Summe dieser Betrachtungen, so muss das Resultat lauten: Die Kantische Beweisführung für die Apriorität ebensowohl des Substanz-, wie des Kausalitätsbegriffes ist unhaltbar und beruht auf Missverständnissen: so dass wir auch die Frage, ob Kant in Bezug auf den Substanz- und Kausalitätsbegriff Hume widerlegt hat, entschieden mit einem Nein beantworten müssen.

Separat abgedruckt aus den „Kantstudien“ (herausgegeben von H. Vaihinger und M. Scheler, Verlag von Reuther & Reichard in Berlin), Band VII, Heft 2/3.

Druck von C. A. Kaemmerer & Co, Halle a. S.

